د. رفيــــــق حبيــــــب

"فـى فقـه الحضـارة العربيـة الإسـلاميـة"

إحيَـــاء التقاليد العربية

دار الشروق

إحيَــــاء
التقاليد العربية

الطبعـــة الأولـــى
١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م

© دار الشروق
أسسها محمد المعلم عام ١٩٦٨

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى
رابعة العدوية - مدينة نصر - ص . ب : ٣٣ البانوراما
تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
البريد الإلكترونى: email. dar@shorouk.com

المقدمة

الإبحار فى التقاليد العربية الإسلامية ليس سهلا، فهو تاريخ ممتد عبر القرون، وموروث بحجم الأمة، الزمان والمكان. وليس هدفنا أن نحدد التقاليد العربية، ولا أن نقدم بها حصرا. وليس هدفنا أيضا أن نصف التقاليد الممارسة فى حياة الناس، أو نحدد أنماط السلوك، ونصف الممارسات؛ بل إن الهدف الحقيقى لهذه الصفحات، هو اكتشاف ملامح التقاليد العربية، ومجالاتها، والقيم العليا الحاكمة لها.

إنها محاولة لتعريف الحياة العربية، وتحديد الأسس التى تقوم عليها. وفيها محاولة لإحياء النمط الحياتى العربى، ودعوة لإحياء التقاليد العربية. وهى بهذا دعوة للأصالة، ولكنها الأصالة المتجددة، فهى ليست دعوة لتقليد الماضى، ولكنها دعوة لتحقيق التواصل والاستمرارية مع الماضى من خلال استمرارية الأصول الحاكمة للحياة العربية، وهى فى الوقت نفسه دعوة لتجديد الحياة العربية فى صور وأشكال وأساليب جديدة.

وإحياء التقاليد العربية الإسلامية يهدف لاكتشاف سر النهوض العربى التاريخى، وسر قوة الحضارة العربية الإسلامية. فكل حضارة لها مصادر القوة الداخلية، والتى تعتمد عليها فى عملية النهوض، وتتحول هذه الطاقات إلى فعل التغيير القادر على تحقيق النهضة الحضارية. وفى أمتنا مثل غيرها مصادر خاصة للطاقة الإنسانية، وهى عماد أى نهوض حضارى. فالنهضة نتاج فعل الإنسان قبل أن تكون نتاجا لأى إمكانات أخرى.

علينا إذن أن نحيى تقاليدنا، ونكتشف مصادر القوة، التى يمكن أن يعتمد عليها إنسان الحضارة العربية الإسلامية، لتحقيق النهوض الحضارى. هى دعوة للإحياء، كما أنها دعوة للتغيير، والخروج من الحالة الراهنة التى تمر بها الأمة. ومن

خلال الإيمان الكامل بأننا أمة مثل غيرها لا تموت ، وأننا نقدر على النهوض ، وأننا مثل غيرنا نتقدم ونتأخر ، من خلال كل هذا تصبح الدعوة للإحياء الحضارى وإحياء التقاليد العربية ، هى دعوة للنضال من أجل المستقبل .

النضال من أجل إحياء الهوية العربية الإسلامية . والنضال من أجل إحياء القيم العربية الإسلامية الحاكمة لحياتنا وحضارتنا . والنضال من أجل تجديد الحضارة . والنضال فى مواجهة التحديات الخارجية والداخلية . هو نضال من أجل المستقبل لا تنفصل معاركه ، بل تتكامل لتشكل معركة واحدة معركة المصير والكرامة .

د. رفيـق حبيـب

الفصل الأول

التقليد بين الماضى والحاضر

لكل تجمع بشرى تقاليده التى يقوم عليها نظام الحياة. وليس هناك تجمع تقليدى وآخر حديث، فلكل تجمع تقاليده، والأنماط الحديثة فى الحياة هى أيضا تقاليد حديثة. وعندما يتغير شكل الحياة تتحول التقاليد من حال لآخر، أى أنها تتطور فى شكلها وأساليبها، لتأخذ شكلا حياتيا جديدا. وبهذا ينتقل التجمع البشرى من نمط للتقاليد الحياتية والاجتماعية إلى نمط آخر. وتصبح الأشكال الجديدة للحياة تقاليد اجتماعية. والفرق بين التقاليد فى الماضى والحاضر، غالبا ما يكون فرقا بين الأنماط الملائمة لظروف الحياة فى الماضى وبين تلك التى تلائم ظروف الحياة الراهنة.

نخلص من هذا إلى أن لكل تجمع بشرى تقاليده التى يبنى عليها حياته والتى يتأسس عليها الاجتماع البشرى. ولكن هذه التقاليد تتطور عبر الزمن حتى تأخذ أشكالا ملائمة للتغييرات الحادثة فى نوعية الحياة ووسائلها. ويمكن أن نصنف الاتجاهات الاجتماعية، فيما يخص التقاليد، إلى الاتجاهات المحافظة التى تنادى بالمحافظة على التقاليد فى شكلها الموروث من الماضى دون تغيير؛ واتجاهات التجديد التى تحاول إحياء التقاليد فى صور جديدة تلائم العصر والزمن الراهن؛ واتجاهات أخرى تحاول الخروج على التقاليد كليا، وتنادى بتقاليد غريبة أو وافدة، وليست لها جذور داخل التجمع البشرى.

والاتجاهات المحافظة تقوم بدور إيجابى، بقدر ما تكون محاولة للمحافظة على التقاليد فى حالة الازدهار، وبقدر ما تكون محاولة للعودة إلى التقاليد الأصيلة. ففى المراحل التاريخية التى تشهد الصعود الحضارى، يكون للاتجاهات المحافظة دورها المهم فى المحافظة على التقدم الحضارى، الذى تحقق على أرض الواقع. أما فى مراحل التفكك والتراجع الحضارى، فيكون للاتجاهات المحافظة دورها فى إعادة التقاليد إلى مكانتها السابقة، كنوع من مواجهة التفكك الاجتماعى والحضارى. ولكن إعادة إحياء تقاليد الماضى، لا يكون كافيا للخروج من مرحلة

التراجع الحضارى، حيث إن التقاليد التى تنتمى للماضى، يعبر عنها فى أشكال وأنماط حياتية، لم تعد تلائم الحياة الراهنة. ويصبح التمسك بالتقاليد بهذه الصورة التى لا تتواكب مع التغيرات الزمنية، مؤديا إلى تشويه التقاليد فى نهاية الأمر، حيث إن تطبيق التقاليد فى صور لا تلائم الظروف الراهنة، يخرج التقاليد عن الهدف المرجو منها.

ونَعُدُّ الاتجاهات المحافظة، التى تنادى بالعودة للماضى، مرحلة من مراحل الدفاع عن الذات الحضارية، من خلال إعادة الوعى بالهوية. وهى لهذا مرحلة مهمة، وتسبق مراحل التجديد. فلا يمكن أن تتطور الحضارة، وتخرج من حالة التراجع بالقفز على مرحلة الدفاع عن الذات الحضارية، وإعادة الوعى بالهوية. ومن خلال تأكيد الهوية الذى يغلب عليه النظرة المتمسكة بالماضى، تتشكل الهوية الحضارية من جديد، ويتحقق الوعى الكامل بالذات الحضارية. وهنا تصبح الاتجاهات المحافظة قد أدت دورها، فى إعادة التماسك الحضارى من جديد. وبعد ذلك يأتى دور التجديد، الذى يمكن أن يكون مرحلة من مراحل تطور الاتجاهات المحافظة، التى عملت على تأكيد الهوية، أو يتمثل فى اتجاهات جديدة. فالتجديد مرحلة من مراحل العودة للتقاليد، ولكنها مرحلة تتجاوز العودة إلى الإحياء.

ونظن أن هناك فرقا واضحا بين العودة للتقاليد وإحياء التقاليد. حيث نتصور أن الإحياء، يهدف لإعادة الوعى بالتقاليد، وإعادة التمسك بها، وتطبيقها فى الحياة، وكذلك يهدف إلى تجديد هذه التقاليد. لأن فعل الإحياء هو إعادة الروح والحياة للمكون الثقافى، أى التقاليد. وهذه الإحيائية تستلزم أن يعاد للتقاليد الحياة من خلال تطويرها فى أشكال وأنماط تناسب اللحظة الحاضرة، وتتجاوزها أيضا؛ حيث تعمل الأشكال والأنماط الجديدة على تحقيق التقاليد على أرض الواقع، من خلال أسلوب نافع وناجح، يحقق الهدف والغايات العليا من التقاليد فى نتائج واقعية.

أما الاتجاهات التى تنادى بالخروج على التقاليد، والخروج من الهوية الحضارية الموروثة، فهى غالبا الاتجاهات التى تنتمى للتفكك والتراجع الحضارى، ولا تحاول الخروج منه أو عليه، ولكنها تحاول أن تتكيف مع التفكك الحضارى، بأن تؤصل

للتفكك نفسه، وتضع له مشروعية، وتقدم التسويغات الكافية للتكيف والتعايش مع حالة التفكك. ويصبح القول بأهمية الخروج عن التقاليد الموروثة، مسوَّغا من خلال ظن بعدم ملاءمتها للحياة الراهنة. وكأن الخروج على التقاليد، يحدث بسبب مقتضيات العصر. وهو ما يكرس حالة التراجع الحضارى، بل ويؤسس لحالة الخروج من الهوية الحضارية، وكأنه بهذا يؤسس لحالة موت الحضارة، وهى حالة غير عملية، وليس لها سوابق تاريخية. فلا توجد حضارات تموت، بل هى تتراجع وتتفكك، ثم تعود للنهوض مرة أخرى. وفى التاريخ، لم تختف الحضارات، إلا مع اختفاء التجمع البشرى الحامل لها. فموت الحضارة لا يحدث إلا بسبب إبادة الجنس البشرى الحامل لها، سواء بفعل الطبيعة، أو بفعل حروب الإبادة.

التقاليد والثقافة:

يختلف تصور الكتاب والباحثين، للمفاهيم الخاصة بالثقافة والحضارة، وغيرها. ولكننا نحاول هنا أن نقيم علاقات مباشرة وبسيطة بين هذه التعبيرات مما يحقق القدر الملائم للتعامل معها، ويشرح العلاقات بينها. والحضارة فى التحليل الأخير هى البناء المميز لكل تجمع بشرى، أى أنها البناء العام الحاضن للميراث التاريخى لكل تجمع بشرى. وتعبر الحضارة عن نفسها فى الثقافة حيث تمثل الأخيرة البناء الفكرى والمعرفى الذى يصف الحضارة، ويحدد مكوناتها، وقيمها وأفكارها الأساسية. فالثقافة هى التعبير اللفظى، عن الحضارة، وبالتالى فهى البناء الضمنى الشارح للهوية الحضارية، والذى يميز الحضارات بعضها عن بعض.

أما التقاليد، فهى القواعد الحياتية المعبرة عن الثقافة؛ حيث نتصور أن الثقافة السائدة تحوى الأفكار المجردة التى يؤمن بها الناس، والتى تتحول إلى نماذج حياتية، يمكن أن نلاحظها على أرض الواقع. ونمط الحياة السائد فى أى تجمع بشرى يعبر فى النهاية عن القواعد المتفق عليها. وتلك القواعد، تشمل القيم والأخلاقيات والمبادئ الأساسية الحاكمة. وكأننا نتصور أن القيم العليا التى يؤمن بها جماعة من الناس، والتى تمثل منظومة القيم الحاكمة للحضارة، تتحول إلى إطار فكرى ثقافى، يكون ضمنيا أو مباشرا، ومنه تتحدد الغايات النهائية للقيم العليا، والتى تتحول بدورها إلى قواعد مرعية، تهدف إلى التأكيد على أهمية تحقيق القيم

العليا، وما تهدف له من غايات. وتلك القواعد هى التقاليد التى تسود بين الناس، فتحقق النظام الداخلى للتجمع البشرى، وتحقق اتفاق الناس فى الحياة العملية. فمن خلال التقاليد المتفق عليها، تنتظم حركة الناس داخل إطار محدد، يسمح بتحقيق إمكانية التجمع نفسها، ثم يحدد لهذا التجمع طريقه المحقق للغايات المتفق عليها.

والتقاليد طبقا لهذا التصور، تمثل النظام التطبيقى الموضوع من أجل تطبيق الثقافة السائدة، ومن ثم تطبيق القيم العليا الحاكمة فى الحضارة. فالتقاليد هى النظام التطبيقى المتفق عليه بين الناس، والذى يؤدى إلى الاتساق بين أفعال الناس، وبين بعضهم وبعض. ومن الاتساق تنتظم الحياة، وينتظم سلوك الناس، موحيا بما فيه من نظام داخلى. وتقوم التقاليد بدور النظام الاجتماعى والأخلاقى والسلوكى والاقتصادى، ذلك النظام الذى يمكن أن نسميه نظاما غير رسمى، ونعنى به أنه ليس نظام الدولة أو الحكومة، أو نسميه النظام العرفى المتفق عليه، وهو فى النهاية النظام غير المكتوب، ولكنه النظام الحاكم.

وفى أى تجمع بشرى نهتم كثيرا بالأنظمة والقوانين المكتوبة، لدرجة أننا نتصور أحيانا، أن النظام العرفى أمر ينتمى للماضى، وينتمى للحياة الأولية أو البدائية. والحقيقة أن العرف السائد، والنظام غير المكتوب مازال يمثل الجانب الأهم من أى نظام يحكم أى تجمع بشرى. والمسألة تتوقف فقط على الجانب الذى ننظر له. فالقوانين الرسمية المكتوبة تمثل النظام السياسى، والذى يحتل مكانة بارزة فى اهتمام الباحثين والكتاب. كما أن النظام المكتوب يسهل حصره والتعامل معه بالتحليل. ولكن فى المقابل نرى أن النظام العرفى، ونظام التقاليد، هو النظام الحاكم للجزء الأكبر من الحياة. فكل سلوك، وكل موقف من شخص تجاه الآخرين، أو حتى تجاه نفسه، تحكمه مفاهيم وتصورات وتوقعات، هى جزء من ذلك النظام العرفى للتقاليد. ومن المهم أن نسجل مسألة التوقعات، لأنها كاشفة لمدى أهمية النظام العرفى. فكل تصرف من فرد يقوم على توقعات محددة من الفرد الآخر، ومن نفس الفرد. فأنت تمد يدك وتتوقع أن الآخر سوف يمد يده، والآخر أيضا يتوقع أنك تمد يدك للسلام عليه. وبرغم بساطة هذا التصرف، فإنه يعبر عن تقاليد موروثة اتفق عليها الناس عبر الزمن، وأصبحنا

نكررها بشكل عفوى، دون أن نلاحظ أهميتها ومعناها. ولكننا عندما ننتقل بين شعوب العالم، ونكتشف أن أسلوب التحية بين الناس يختلف من شعب لآخر، كما تختلف دلالة هذه التحية، والمسموح وغير المسموح فى أنواع التحية، وكيف يرتبط نوع التحية بالعلاقة بين الشخصين ومكانة كل منهما تجاه الآخر، عندئذ نكتشف أن النظام العرفى الذى حدد أسلوب تبادل التحية بين الناس، ليس إلا نظاما حاكما ومنظما لسلوك الناس، وهو النظام الذى يسمح باستمرار التفاعل بين الناس، ويصبح التجمع البشرى ممكنا.

وإذا حاولنا حصر الأنظمة العرفية المتفق عليها بين الناس، فسنجد أننا بصدد نظام ليس فقط غير مكتوب، بل هو أيضا نظام ممتد وواسع الحدود لا تسمح بحصره حصرا شاملا. والحقيقة أن حصر نظام التقاليد، وأيضا حصر ثقافة شعب أو أمة، أو حصر النموذج الحضارى، كلها لا تمثل هدفا مفيدا لأى عمل ثقافى. ونظن أن الهدف المطلوب إنجازه، هو الكشف عن القواعد والأسس والملامح المميزة للحضارة، ومن ثم الثقافة، وبالتالى التقاليد. فالمحاولة التى تحقق الهدف الحضارى التاريخى، تتمثل فى اكتشاف الحضارة، وتحديد الملامح الأساسية للهوية، وكذلك معرفة الملامح العامة لنظام الحياة، أى النظام العرفى المتمثل فى التقاليد. وهذا الاكتشاف يقوم بوظائف مهمة تختلف حسب المراحل التاريخية الحضارية التى يمر بها التجمع البشرى. ولكن الاكتشاف الحضارى فى كل الحالات، هو نوع من تأكيد الهوية الحضارية، وتحقيق النهوض الحضارى. فمعرفة الذات تلازم محاولة النهوض، وتصبح المسألة الحضارية برمتها إبحارا نحو النهوض الحضارى، ومحاولة لتحقيق الوجود التاريخى، والدور الحضارى التاريخى.

تقاليدنا اليوم:

ليس من الصعب أن نعرف الحالة العربية الراهنة، فهى حالة متفق عليها من حيث ما تمثله من تراجع حضارى ملموس. والكل يرى أن الحالة الراهنة للأمة العربية الإسلامية لا تحقق الرضا والقبول من جماهير الأمة، ولا هى حالة تناسب التاريخ العربى والإسلامى، ولا تناسب مكانة الأمة العربية والإسلامية فى التاريخ البشرى. وباختصار، يتفق الجميع على أننا فى حالة من حالات التراجع التاريخى، ونعانى من

أزمة حضارية شاملة. ولعل موقف التيارات والفصائل من هذه الحالة يختلف، ولكنه يتجمع فى النهاية فى تيارين أساسيين، هما تيار الموروث، وتيار الوافد. والأول هو التيار الذى يرى المستقبل من خلال التاريخ الحضارى، والهوية الثقافية، ويبحث عن مخرج من حالة التراجع الحضارى الراهنة، وينشد النهوض الحضارى، أيا كانت الوسائل والطرق. أما التيار الثانى، فهو ينشد الخروج من التراجع الحضارى الراهن، من خلال الخروج من الحضارة جملة، وهى ليست إلا محاولة للانتحار الحضارى، تعبر فى النهاية عن مقدار ما تحقق من هزيمة حضارية على أرض الواقع أدت ببعض التيارات لحالة من الاستسلام الكامل. فتيار الوافد الذى ينادى بتقليد الغرب والأخذ بتقاليده فى الحياة، قد وصل لحالة من الهزيمة، أدت إلى اعتقاد بأن كل ما لدينا من تاريخ وحضارة وثقافة وتقاليد، لم يعد له دور فى الحياة، بل غلب على هذا التيار الظن، أن ما لدينا من حضارة، هو سبب تخلفنا، فيصبح التخلص من حضارتنا، هو فى الوقت نفسه تخلصا من تراجعنا الحضارى. ولعل البعض يرى أن المنتمين للمشروعات الوافدة، لم تصل بهم الفكرة إلى القول بالخروج الكامل من الخصوصية الحضارية، ولكن الحقيقة أن البقايا التى يحتفظ بها هذا التيار من الحضارة العربية الإسلامية، لا تتجاوز البقايا المتحفية للعصور المنقرضة. وكأننا بصدد تيار ينادينا بالعمل على إبادة حضارتنا بأنفسنا، ووضعها فى متحف التاريخ، لنخرج من ذاتنا، وكأن ذلك خروجا من أزمتنا.

هى بالفعل محاولة انتحار من حيث ما تحققه من تكريس للتراجع الحضارى، وما تمثله من تهديد للأمة. ومسألة تفكيك الحضارة، من خلال مشروعات وافدة، تنتمى لحضارات أخرى، تؤدى فى النهاية لتعطيل أى محاولات للنهضة، وتعريض الأمة لخطر الهيمنة الخارجية، وتسهيل عمليات الغزو الثقافى. فمحاولات الخروج على حضارة الأمة هى بهذا المعنى جزء من الأزمة، وليست محاولات للخروج من الأزمة. والحقيقة أننا نتصور أن الانتماء للوافد الحضارى هو نتيجة لحالة الهزيمة الحضارية، وأى محاولة للخروج من التراجع الحضارى، وتحقيق النهوض الحضارى المنشود، يجب أن تبدأ بالانتصار على حالة الهزيمة الحضارية.

وأمام حالة التراجع الحضارى الراهنة نرى أهمية إعادة التقاليد، والدخول فى مرحلة الإحياء. ونحن نرى أن الساحة العربية والإسلامية، تشهد موجات من

العودة للتقاليد، والهوية الحضارية للأمة، والعودة للدين، والتدين الذى ه
عبر كل تاريخها، والذى لا تفقده أبدا بل يضعف فى لحظة ويعود بعدها . و
المشاهدات اليومية فى الساحة العربية والإسلامية تؤكد على معنى العودة ،
عودة شاملة منظمة وغير مخططة، وهى استجابة طبيعية وفطرية لحالة
الحضارى الذى وصلت لإدراك الأمة، فتكون إحساس قوى بمدى ما و
الأمة من تخلف وتراجع . ومع الشعور القوى بالأزمة، أصبح وعى الأ
للعودة ويتجه للداخل، ويعيد اكتشاف الذات الحضارية، فيعود للأمة
الحضارى المشهود .

ونحن الآن نقف أمام الأزمة الحضارية الراهنة بوعى حقيقى بالهوية الح
وبوعى أن التمسك بالهوية هو الأساس الأول للخروج من الأزمة . ولك
الطريق لتحقيق النهوض، والقضاء على أسباب الأزمة الحضارية، وتحقيق
الحضارى المنشود . إننا فى اللحظة التى تسبق اكتشاف طريق النهضة، و
أسباب التقدم، والتعلم من تجارب الآخرين، مع إحياء الذات الحضارية وا
بها . وهى لحظة تتطلب منا أن نعيد إحياء التقاليد العربية الإسلامية، أى نعي
النظام العرفى الذى قام عليه التجمع البشرى للأمة العربية الإسلامية . وم
إحياء التقاليد نستطيع أن نطور نظام الحياة، حتى يتواصل مع الموروث ال
الحضارى، كما يتلاءم مع العصر فى آن واحد .

التقاليد وتغير العصر:

كثيرا ما ينظر البعض للتقاليد بوصفها عادات تجاوزها الزمن، مما يؤد
يجعل من التقاليد موروثا يرتبط بالماضى، ويلزم التخلص منه، حتى يمكن ا
فى المستقبل . وارتباط التقاليد بالماضى يشير بوضوح إلى العلاقة بين ا
والموروث الجمعى للأمة . فالتقاليد هى اتفاقات جماعية، تتحقق عبر الزمن
ترتبط بالماضى مثلما ترتبط بالحاضر والمستقبل . ولكن ما يجعل التقاليد تبدو
عن الماضى أكثر من الحاضر والمستقبل، هو التغير الحادث فى ظروف الحيا
يواكبه تغير مماثل ومناسب فى التقاليد . فإذا تغيرت ظروف الحياة، فإن ذلك
تغيرا مناسبا فى أسلوب ونمط السلوك، مما يعنى تغيرا مناسبا فى التقاليد .

العربية والإسلامية، تمر بفترة تراجع حضارى، حيث لا يحدث تغير حضارى مناسب لتغير الظروف الحياتية. والفجوة بين الموروث الحضارى والتغييرات الظرفية والزمنية، هى التى تؤدى لظهور التراجع الحضارى.

وعندما ننظر للتقاليد المرعية بين الناس، فنجد أنها تنتمى لظروف لم تعد حاضرة، وتعبر عن مقتضيات لم تعد فاعلة، نعرف أن التقاليد أصبحت تشتمل على طريقة لتنظيم الحياة تلائم زمنا انتهى، ولا تلائم الزمن الحاضر. وينتج عن هذا أن يعبر الناس عن نظام حياتهم فى صورة لا تحقق الهدف منها نظرا لتغير الظروف الحياتية. وحتى تتضح الصورة أكثر يمكن أن ننظر للتقاليد بوصفها طرقا لتحقيق غايات حضارية تعبر عن قيم الأمة. وعبر الزمن لا تتغير القيم العليا الحاكمة للحضارة، فهى العقيدة الحضارية، وهى المثال العام، وهى أولا العقيدة الدينية. وكل القيم العليا الإنسانية تمثل أفكارا مجردة صالحة عبر الزمان. فالمشكلة إذن، ليست فى تجاوز الزمن للقيم، لأن القيم لا يمكن أن يتجاوزها الزمن. ولكن المشكلة الحقيقية تكمن فى أن الطريقة التى تنفذ بها القيم فى السلوك اليومى، لم تعد طريقة مناسبة نظرا لتغير الظروف، عن تلك الظروف التى فرضت الطرق القديمة فى السلوك. وعندما يتجاوز الزمن طريقة الحياة السائدة بين الناس، تصبح التقاليد السائدة وسائل غير ملائمة لتحقيق القيم.

يعنى هذا أن اتباع التقاليد بنفس النمط القديم، قد لا يؤدى إلى تحقق القيم والغايات المرجوة منها. وربما يؤدى اتباع التقاليد القديمة والتى لم تتطور مع الزمن إلى نتائج سلبية، وقد تكون هذه النتائج على العكس من الغرض الأساسى الذى قامت التقاليد من أجله، أى قد يؤدى اتباع التقاليد إلى نتائج سلبية على معيار القيم التى يمثلها التقليد نفسه. ولا نتصور بالطبع أن هذه الحالة تعم على كل التقاليد التى تلتزم بها الأمة، بل نعتقد أن الكثير من التقاليد يظل لها فاعلية، وتلائم الظروف الراهنة، كما أن الكثير من التقاليد يتطور بقدر أو آخر، مما يجعله يساير العصر. ولكن الحالة العامة التى تعنينا، تتركز فى مقدار المتحقق من تطوير شامل فى التقاليد يسمح ليس فقط بالتكيف مع الظروف الراهنة وتحقيق القيم فى ظل المتغيرات الجارية، بل يسمح أيضا بتجاوز الحاضر نحو مستقبل جديد، يمثل فى النهاية مرحلة حضارية جديدة، ونهوضا حضاريا جديدا.

والأمر لا يتوقف على تجاوز الزمن لطرق الحياة السائدة، مما يؤثر على فاعلية التقاليد، بل يتعدى هذا أحيانا، فيؤدى التغير فى الظروف الحياتية إلى إبطال فاعلية وممارسة بعض التقاليد، فتختفى هذه التقاليد دون أن يظهر بديل لها. مما يعنى أن بعض أوجه الحياة تخرج من النظام السائد، ولا يبقى لها أساس سلوكى ينظمها. واختفاء بعض التقاليد دون ظهور البديل، يعنى فى التحليل الأخير أن بعض القيم التى تلتزم بها الأمة، لم يعد لها نموذج سلوكى يحققها على أرض الواقع. وهنا تبطل فاعلية بعض قيم الأمة برغم استمرار وجود القيم فى وعى الأمة. فيظل تعلق الأمة بقيمها، ولكنها لا تجد طريقا متفقا عليه، أو طريقا مناسبا لتحقيق القيم فى الحياة العملية مما يؤدى إلى إضعاف مدى تحقق القيم على أرض الواقع، وهو فى حد ذاته أحد أشكال التراجع الحضارى.

وغياب التقاليد دون وجود بديل لها، يخلق حالة من التوتر فى منظومة القيم، وهى حالة من الاضطراب بين القيم والحياة، أو بين العقيدة الحضارية التى يؤمن بها الناس، وبين واقع حياتهم. ومن هذه الحالة تظهر درجات متتالية من التفكك الحضارى ومن تدهور نظام الحياة. ولعلنا نلمح هنا واحدة من عناصر الانهيار الحضارى الشامل، حيث يؤدى غياب نظام الحياة المتفق عليه، إلى إبطال دور الانتماء الحضارى بوصفه أداة للتجمع البشرى، وتحقيق التوافق بين الناس. ومن التوتر بين الواقع الحياتى، والقيم التى تؤمن بها الأمة، تظهر درجات من تفكك البنية الاجتماعية للأمة، وتفتح مساحات واسعة لتفكك الانتماء للأمة. فالوحدة داخل الأمة تقوم فى جانب مهم منها على الاتفاق الحادث فى القيم، والذى ينتج منه الاتفاق على نظام للحياة وعلى التقاليد المرعية، وبهذا يتحقق القدر الملائم من انتظام سلوك الناس فى إطار يحقق الوحدة، كما يحقق الغايات المشتركة التى توحد حركة الناس، وتحدد لها وجهة متفق عليها.

وبرغم أن كثرة من المتابعين يرون فى تغير الظروف دون تغير مناسب فى التقاليد ظاهرة تؤدى إلى التخلف، فإن الخطر الحقيقى ليس فى الفجوة الحادثة بين التقاليد والظروف الراهنة، بل فى غياب التقاليد دون ظهور بديل مناسب لها. فالفجوة بين التقاليد والظروف الراهنة، تؤدى إلى نتائج غير مرغوبة، ولكنها فى الوقت نفسه، تحافظ على وحدة نظام الحياة. وبرغم أن فاعلية التقاليد فى تحقيق القيم تتغير، وقد

تصل إلى مستوى سلبى، فإن بقاء القدر الملائم من الاتفاق يحفظ للأمة تماسكها ووحدتها. ويُعَدُّ الهجوم على التقاليد، ومحاولة إبطال فاعليتها دون محاولة تطويرها، فعلا يهدم ترابط الأمة، ويهدد مستقبلها. ولذلك لا نجد الدعوة إلى إبطال التقاليد، إلا من التيارات التى تنتمى للوافد، وللمشروع الغربى. أما التيارات التى تنتمى للموروث، فغالبا ما تدرك أهمية تأكيد القيم، حتى وهى تنادى بتغيير التقاليد. وعندما نعمل من أجل القيم الرابطة للأمة، والمحققة لوحدتها وتماسكها، والمعبرة عن هويتها، فإن محاولة تغيير التقاليد تصبح محاولة لتطوير نظام الحياة للمحافظة على القيم الأصيلة التى تنتمى لها الأمة.

وفى المقابل نلاحظ أن الخطر الذى يتهدد الأمة، ومحاولات التغريب والغزو الثقافى، وكذلك الخطر الذى يهدد الأمة، والناتج من حالة التراجع الحضارى الراهنة، تؤدى كلها فى النهاية لحالة من التمسك بالتقاليد، تتجاوز وظيفة هذه التقاليد، لتصل لمرحلة من التزمت والجمود، هى نتاج للتراجع الحضارى وتعبير عنه فى الوقت نفسه، ولكنها فى الأساس تعبير عن حالة الدفاع عن النفس، تجاه المتغيرات الجديدة التى تهدد حياة الناس. ففى الوقت الذى تتعرض فيه التقاليد، لفقد وظيفتها وتقلص مدى ملاءمتها للظروف الراهنة، نجد اتجاها آخر للتمسك الشديد بهذه التقاليد، نظرا لما توفره من حماية للناس ولهويتهم، فى مواجهة المخاطر الداخلية والخارجية التى تتعرض لها الأمة. ولهذا تتحول قضية التقاليد لمسألة شائكة، فبعض التقاليد تحتاج للتطوير حفاظا على نظام الحياة، وتحقيقا لقيم الأمة، وفى الوقت نفسه هناك تحديات تواجه الأمة، وتحاول إبطال تقاليدها وإخراجها من هويتها، وفى مواجهة هذه المحاولات، وكذلك فى مواجهة الظروف الحياتية المتردية، يتجه البعض للتمسك بالتقاليد برغم عدم ملاءمتها للعصر الراهن.

ولهذه الأسباب مجتمعة، تمر الأمة العربية والإسلامية، بلحظة تحد حضارى، فهى تحتاج للتطوير دون تفريط فى هوية الأمة، وتحتاج أيضا للتمسك بالقيم والعقيدة الدينية والحضارية، دون إفراط. ونعتقد أن درجة التداخل بين التحديات الراهنة، هو الذى جعل عملية التطوير الحضارى، تمر بلحظات حرجة. فبرغم الحاجة للتطوير، نجد أن التحديات الداخلية والخارجية، تجعل عملية التطوير تنطوى على درجة من المخاطرة. فكل تطوير يمثل درجة من الحراك والتغيير، تؤدى إلى

حالة مؤقتة من التوتر أو الاضطراب، وتؤدى أيضا إلى حالة مؤقتة من المراجعة والتساؤل وربما الشك.

وعندما تمر الأمة بحالة من التطوير الحضارى، فإنها تراجع ما قدمه السلف، وتحاول أن تجتهد لتجاوز ما تم تحقيقه فى الماضى، مما يعنى مراجعة ما أنجزه السلف ونقده وبيان قصوره، حتى يمكن تجاوزه إلى تطوير يلائم الزمن الحاضر. وهذه العملية تعتمد على قدر من تفكيك النظام الحياتى الجارى، حتى يمكن تطويره من خلال عملية نقدية. ويمكن أن نتصور صعوبة إجراء هذه العملية، فى واقع يتميز بمحاولات تفكيك الحضارة العربية الإسلامية، وضرب هوية الأمة، واختراقها ثقافيا وحضاريا.

وبجانب هذا نرى أن الظروف الراهنة خلقت أوضاعا جديدة، نحتاج لتنظيمها، لعدم وجود سوابق مماثلة لها فى الماضى. وأمام هذه الحالات الجديدة، نجد موقفا محافظا متزمتا، يحاول عدم التعامل مع الأوضاع الجديدة، أو يحاول قياسها على أوضاع ماضية لا تماثلها ولا تتفق معها، مما يؤدى للوصول إلى أحكام لا تناسب الأوضاع الجديدة، بل تعد نوعا من تجنب الجديد لما يمثله من تحد، وما قد ينشأ عنه من مخاطر. ومواجهة الظروف الجديدة بتقاليد جديدة، تحتاج إلى تطوير نظام الحياة بكامله، أو تطويره ليحافظ على تكامله. ولهذا نجد أن تجنب المواقف المستحدثة، ليس بسبب صعوبة الوصول إلى موقف محدد منها، ولكن بسبب أن هذا الموقف يجب أن يتناسب مع جملة النظام الحياتى السائد. وحتى نصل لمواقف جديدة تناسب أوضاع الحياة، نحتاج لمراجعة نظام الحياة، وإعادة إنتاجه وإحيائه فى نمط حياتى متكامل يلائم العصر.

مرة أخرى نجد أن التهديدات التى تواجه الأمة، تجعلها تميل للمحافظة على هويتها، وتضحى بأى محاولات للتكيف مع العصر؛ مما يؤدى إلى حالات من الانفلات فى نظام الحياة، نظرا لعدم ملاءمته لمجريات الأمور، وفى الوقت نفسه يتواكب مع هذا الانفلات نزعات متشددة ومتزمتة، تلجأ للتقاليد وتتمسك بها، بل ويغلب عليها الإفراط الواضح. ونظن أن إجمال هذه الحالة، هو الذى ينتج عنه تعقد الموقف الحضارى للأمة، التى تكالبت عليها التحديات والمخاطر معا.

وتصبح مسئولية التجديد تتساوى مع الدفاع عن الأمة . فالأمة تحتاج لجيل من الشهداء يحفظ لها استقلالها وحضارتها وعقيدتها ، وتحتاج لجيل من الشهداء يحقق لها نهضتها .

تجديد التقاليد :

تحتاج عملية تجديد التقاليد إلى نظر ينبع من رؤية حضارية متكاملة ، حتى يمكن أن نرى التقاليد بوصفها نظاما للحياة من داخل الوظيفة الحضارية التى تقوم بها ، ومجمل القيم التى تتحقق من خلال هذه التقاليد ، أو التى كان يفترض أن تتحقق من خلالها . وبالعودة المباشرة لوظيفة التقليد ، والغاية النهائية منه ، يمكن أن نحدد مدى ملاءمة التقليد لتحقيق الغاية فى الزمن الراهن . وكلما عجز التقليد عن تحقيق غاية المراد منه ، وجب تطوير التقليد . ولكن تغيير التقاليد دون مسوغٍ من نتائجها ، يعد عملا ليس له مسوغ حضارى . فالهدف النهائى ليس التغيير ، ولكن النهوض الذى يرتبط بالتحقق الحضارى التاريخى . والبعض قد يرى أهمية التغيير وكأنه عمل ضرورى فى كل الحالات ، وهو أمر يؤدى إلى التوتر والاضطراب . فالتغيير المرتبط بالنتائج الواقعية لحياة الناس ، ومدى ملاءمتها لما يراه الناس من قيم ، يمثل تغيرا مسوَّغا تسويغا اجتماعيا ، فهو تغيير من أجل الناس ، ولتحقيق غايات لم تعد متحققة على أرض الواقع .

معنى هذا أن التغيير الحضارى المرجو يبدأ بتحديد الغايات المراد تحقيقها فى الواقع الحياتى ، والتى تحظى باتفاق الناس . وتلك الغايات سوف تكتشف بقدر إعادة اكتشاف الهوية الحضارية للأمة ، وإعادة اكتشاف القيم الحاكمة للحضارة العربية والإسلامية . ومن خلال الغايات المتفق عليها ، يمكن أن تراجع الأوضاع الحياتية الراهنة ، لتصبح أكثر ملاءمة للغايات العليا للأمة ، ويتم تطوير نظام الحياة بالقدر الذى يتطلبه إعادة إحياء الغايات العليا دون أن يكون التغيير هدفا فى حد ذاته .

والمهم فى هذه العملية أن يقوم التغيير على التجديد الحضارى بالمعنى الشامل للكلمة . والتجديد هو نوع من إعادة إحياء الذات الحضارية للأمة فى شكل ونمط

جديدين. ويصبح التجديد عنوانا للنهوض الحضارى، وهو ليس مجرد تغيير للأوضاع القائمة، ولكنه تجديد لنمط الحياة السائدة، من خلال أفكار ووسائل جديدة. فالتجديد يقدم عناصر جديدة تدخل حياة الأمة، وقد تكون هذه العناصر أفكارا، أو مؤسسات، أو أنظمة وقوانين، المهم أنها تمثل منتجات ورؤى جديدة، تستخدمها الأمة لتحقيق النهوض.

ويمكن أن ننظر لعملية مواجهة التراجع الحضارى فى عناصرها المتعددة. فهى أولا عملية لتأكيد الانتماء الحضارى، وتماسك الأمة، ثم هى عملية لمواجهة المخاطر الخارجية والتصدى لها. وثالثا هى عملية لإعادة نظام الحياة الموروث، ثم إعادة إنتاجه وتغييره ليصبح نظاما ملائما وفاعلا. ورابعا هى عملية تجديد حضارى، يراد منها تحقيق المنجز الحضارى الناهض، والذى يعيد للأمة نهضتها المفقودة. وفى هذه العملية نحتاج لتطوير نظام الحياة وتعديله طبقا لمقتضيات العصر، وهو ما يمثل عملية إعادة التكيف بين نظام الحياة والظروف الراهنة. ثم نحتاج إلى تجديد نظام الحياة بما يسمح بتقديم عناصر حضارية جديدة، تؤهل الأمة للدخول فى مرحلة حضارية جديدة. وهنا يتضح أهمية النظر لنظام الحياة، وللتقاليد المرعية، حتى يمكن إعادة اكتشاف النموذج الحياتى العربى الإسلامى، ثم تجديد هذا النموذج بالقدر الذى يحقق إضافة حضارية جديدة. وفى عملية إعادة التكيف، ننظر للتقاليد الموروثة، ونحاول أن نطورها، حتى تحقق الغايات التى قامت عليها. وتصبح هذه العملية أساسا للمرحلة التالية لها، والتى تهدف للتجديد، وعندها يصبح على الأمة أن تقدم منجزا يتجاوز ما قدمته فى الماضى، كما يتجاوز ما قدمه الآخرون.

القيم هى الهدف:

إن الهدف الحقيقى من عملية مراجعة التقاليد، وأوضاع الحياة ونظامها، هو العودة للقيم الأصيلة للحضارة العربية الإسلامية. ولكن العودة ليست عملا آليا، ولا هى إعادة الانتماء للقيم، بل هى إعادة الحياة للقيم، حتى تحقق السيطرة على مجمل الحياة، ويصبح لها فاعلية فى تنظيم حياة الناس. وعندما تعود القيم الحاكمة للحضارة لتحكم الحضارة فعلا، وتحكم حياة الناس، لأنها اختيارهم الحضارى

التاريخى، نتوقع أن يعود لحياة الناس نظامها، مما يغير من فاعلية الجهد الإنسانى لأبناء الأمة، ويمهد لتطوير أدائهم الحياتى والعملى.

هى إذن ليست عملية لعودة الوعى فقط، بل هى عملية الهدف منها تغيير الحالة الراهنة للأداء الإنسانى، والذى يعجز عن تحقيق الحياة التى يرضى عنها الناس. مما يؤكد على أن الناس تريد حياة من نوع يختلف عن الحياة التى تحياها الآن، والتى تصنعها بنفسها. ففى ظل التراجع الحضارى، وعدم انتظام الحياة بالصورة المعبرة عن قيم الأمة، تصبح الحالة الراهنة للأداء الإنسانى أميل للاضطراب الذى يفشل أى عمل تراكمى. وعندما يتحول أداء الناس لمجرد وسيلة لاستمرار الحياة، دون أن يكون لهم غاية محددة ومتفق عليها، تتشتت الجهود ولا تتراكم النتائج، فلا نصل إلى محصلة جامعة للجهود المختلفة، ولا محصلة تفاعلية لهذه الجهود، وربما نصل لمحصلة تطرح النتائج من بعضها، وكأنها المحصلة الصفرية.

فالهدف إذن عودة القيم وتحقيق تطبيق جديد لها يلائم العصر، مما يؤدى إلى إعادة اكتشاف الغايات الأساسية التى تنبع من هذه القيم. ثم يتم تنظيم حياة الناس داخل سياق يرتب العلاقات والمواقف والأفعال، لتتجه نحو الغايات المشتركة والمتفق عليها. ويتحقق التراكم العملى والحياتى، والذى يمهد لتغيير الوضع الحضارى الراهن. فالتراكم الموجه نحو غايات مشتركة، ومن خلال نظام حياتى معاصر يحقق القيم الموروثة للأمة، يبنى على الأساس الأول والأهم للتجديد الحضارى الشامل، الذى لا يتحقق إلا من خلال تراكم أداء الأمة، لأن التجديد الحضارى، فعل يتحقق من خلال حركة شاملة لمختلف جوانب الحياة.

الفصل الثانى

أسس الحيـــاة العربيـــة

فى كل تجمع بشرى، تنتظم الحياة تبعا لأسس محددة تمثل الركيزة الأساسية التى تقوم عليها حياة الناس. فمثل أى بناء يقوم على أعمدة أساسية، ثم يكتمل من خلال بناءات تالية، هكذا الحياة أيضا، تمثل بناء يبدأ من القواعد الأساسية، ثم يكتمل من خلال الأنظمة المختلفة للحياة. وحتى نستطيع رسم تصور لحياة الأمة، علينا أن نبدأ من الأصول إلى الفروع، ومن الثابت إلى المتغير، مما يحقق تصورا يكشف عن الخصائص الأساسية، ومنه نكتشف شخصية الأمة. والقواعد الأساسية هى تلك الأسس المستمرة عبر الزمن، وهى التى تشكل النموذج الحضارى العربى الإسلامى. فالحضارة تكتسب كيانها التاريخى، من الأسس المميزة لها عبر الزمن. وبدون الأسس المستمرة، عبر تاريخ الحضارة الإسلامية، ما كان من الممكن أن نتكلم عن الحضارة بوصفها بناء له الوجود التاريخى الواقعى.

ويصبح الاستمرار التاريخى للأمة مرتبطا باستمرار تعلقها بالقيم الحاكمة للحضارة. ومن التواصل التاريخى للبناء الحضارى، يتشكل الوعى الجمعى للأمة، ومنه يتحقق التراكم الحضارى واستمرار التجمع البشرى. فإذا تحللت الأمة من ثوابتها الحضارية انقطع التواصل الحضارى، وتفكك بناء الحضارة، وانفرط التجمع الإنسانى للأمة. فالحفاظ على الأصول والتمسك بها، ليس اختيارا فكريا، أو موقفا سياسيا، ولكنه ضرورة تاريخية، ترتبط مباشرة بتواصل وجود الجماعة الإنسانية عبر الزمن، أى وجود الأمة نفسها.

فإذا تكلمنا عن الأصولية الحضارية بوصفها التمسك بالأصول والقيم العليا، فإننا لا نتكلم عن اتجاه أو تيار ضمن اتجاهات أو تيارات أخرى، ولكن نتكلم عن عملية المراد منها الإحياء الحضارى، والخروج من حالة التراجع الحضارى. ولهذا تعد المقابلة بين تيارات تنتمى للأصولية الحضارية، وتيارات تنادى بالخروج من الأصول الحضارية وعنها، مقابلة فى غير محلها. فالتيارات التى تنادى بالمشروع

الغربى وتدعو للتغريب، لا تمثل موقفا مناظرا للتيارات الحضارية. فالتمسك بالأصول الحضارية وهوية الأمة، ليس تيارا، بل هو حقيقة تاريخية وواقعية، والتيارات التى تتبنى المشروع الحضارى، هى تلك التيارات الداعية لإحياء هذه الحقيقة التاريخية، والتى تعمل من أجل تحقيق النهوض. أما تيار التغريب فهو فى الحقيقة تيار يعمل على تفكيك الأمة، وإنهاء وجودها التاريخى، حتى وإن لم يقصد ذلك.

والتمسك بالأصول الحضارية والقيم العليا حقيقة على أرض الواقع، ليس لها ارتباط بالمستوى التاريخى الحضارى للأمة. ففى مراحل الصعود الحضارى، وكذلك فى مراحل التراجع الحضارى، تحتفظ الأمة بتمسكها بالأصول الحضارية، وبالهوية التاريخية، وكذلك تتمسك الأمة بالقيم العليا الحاكمة للحضارة. وليس صحيحا أن نتصور أن مراحل التراجع الحضارى تعنى خروج الأمة على القيم التاريخية الحاكمة. فحتى فى حالة التراجع الحضارى، تظل الأمة على تمسكها بالقيم، وتنتظم حياتها من خلال البناء الحضارى. والتراجع الحضارى، أو التدهور الحياتى، يتمثل فيما يتحقق على أرض الواقع من إنجازات، وفى مستوى الحياة، وفى مدى تحقق القيم فى الحياة. وكلما تراجعت الأوضاع الحياتية، ولم تعد أوضاعا مرضية للناس، ولم تعد ممثلة لتطبيق جيد لأسس الحضارة، وصفنا الحالة الحضارية بأنها حالة تراجع أو تدهور.

من هنا تصبح حركات الإحياء والتجديد، حركات نابعة من الموروث الحضارى الذى لا يغيب عن الواقع، ولكن فاعليته تتراجع، وتحاول حركات الإحياء إعادة الحياة للبناء الحضارى، ومن ثم تحقيق النهوض. فالأسس الحضارية حاضرة فى كل لحظة من التاريخ الحضارى للأمة، مهما تباينت درجات فاعلية الأمة حضاريا. وفى الأمة العربية الإسلامية مازالت التقاليد العربية والقيم الحاكمة للحضارة الإسلامية، تمثل البناء الجامع للناس. ولهذا فالأمة مستمرة فى الوجود، أيا كانت درجة ما تحققه من نهوض. والأسس التى قامت عليها الحضارة العربية الإسلامية فى الماضى، وتحققت من خلالها النهضة الإسلامية عبر القرون الممتدة، هى نفسها الأسس التى تقوم عليها الحياة العربية الإسلامية الراهنة، ولكن الاختلاف فى الفاعلية الحضارية، ودرجة الحراك الحضارى.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نفرق بين مشروعات التغيير، التى تعبر عنها التيارات السياسية والفكرية المختلفة، فهناك مشروعات متعددة تحاول إحياء الحضارة العربية الإسلامية، وهى كلها تنتمى لهوية الأمة الحضارية، وتختلف فيما تطرحه من رؤى لكيفية تحقيق الإحياء الحضارى. أما المشروعات التى لا تلتزم بالأصول الحضارية، وتتصور إمكانية الخروج من الهوية الحضارية للأمة، كما تتصور إمكانية تحقيق التقدم من خلال رؤى تنتمى لحضارات أخرى، فهى تمثل حالة ترتبط باللحظة الراهنة، وما فيها من تراجع حضارى، وأزمة حضارية شاملة، كما أنها تمثل مشروعات تصطدم بالحقيقة التاريخية المميزة للأمة العربية الإسلامية، بل هى الحقيقة التاريخية المميزة لكل تجمع بشرى، عبر التاريخ الإنسانى.

والأسس التى تقوم عليها الحياة، هى فى التحليل الأخير، القواعد المرعية من الناس، والتى يغلب عليها الوجود الضمنى فى مختلف جوانب الحياة، وفى أنماط التصرف والسلوك. والحياة تنظم من خلال تحديد لمجالات الحياة، وتحديد للقواعد العامة الحاكمة فى كل المجالات، ثم تحديد القواعد التى تخص مجالا من مجالات الحياة دون غيره. كما تنتظم الحياة، من خلال تحديد العلاقة بين مجالات الحياة المختلفة. وفى النهاية يتحقق التجمع البشرى من خلال التكامل والاتساق داخل مجالات الحياة وأنظمتها من خلال النظام العام للحياة. وتلك الصورة توضح مستوى التركيب والتعقيد الذى يميز حياة التجمعات البشرية، وهو يصل لدرجة من التعقد لما له من تاريخ طويل، وما يقوم عليه من تراكم للخبرة الإنسانية.

وتحقيق الإحياء الحضارى، يحتاج لإعادة اكتشاف الأسس التى تقوم عليها الحياة، فى الحدود اللازمة لتحقيق التجديد الحضارى. فليس من المطلوب إجراء حصر شامل للأسس الحضارية، ولا محاولة اكتشاف كل القواعد والتقاليد الفاعلة فى حياة الناس، إلا فى الحدود التى يتطلبها الفعل الحضارى المحقق للنهوض. وهناك أكثر من منظور للتعامل مع البناء الحضارى، حيث يمكن أن يكون التناول بهدف الدراسة والبحث، أو يكون التناول بهدف الوصول إلى الحركة الحضارية. وكلما كان التناول يركز على الفعل الحضارى، كان علينا أن نكتشف الجوانب التى حدث فيها خلل من جراء التراجع الحضارى، أو الجوانب التى تواجه بتحديات عملية التغريب والغزو الثقافى، أو الجوانب التى يشكك فيها البعض. والأهم

من ذلك أن نركز على الجوانب التى يفترض أن يكون لها أهمية نسبية فى تحقيق النهوض الحضارى المستقبلى. وهذا التناول الانتقائى لا يجب أن يتعارض مع التركيز على الأسس الأولى، التى بغيرها لا يمكن فهم الحضارة العربية الإسلامية.

ما نريد الوصول له فى النهاية هو تكوين رؤية للحياة العربية، تقوم على الأسس الحضارية، وتعيد اكتشاف وإحياء النموذج الحياتى العربى، والتركيز على نقاط القوة، أو الركائز التى نتصور أنها تمثل ملامح المرحلة الحضارية المستقبلية، أى المرحلة المنشودة. ولعل فعل الإحياء الحضارى نفسه هو فعل انتقائى بنفس هذا المعنى. فالمراد بالإحياء إعادة الحياة لجوانب من الحضارة والحياة أصابها التراجع الحضارى، وأفقدها دورها التاريخى. كما أن الإحياء بوصفه فعلا حضاريا، يراد منه تفعيل عدد من الركائز الحضارية التى يعتقد أن يكون لها دور فاعل فى تحقيق الخروج من الحالة الحضارية الراهنة.

وعبر المراحل الحضارية تتميز كل مرحلة بملامح خاصة بها، وكلها تمثل مراحل لحضارة واحدة، ولكن تميز كل مرحلة عن الأخرى، يعكس تغير الظروف والزمن، وبالتالى يعكس تغير الاستجابة الحضارية للواقع. وأول ما نحتاج إليه لتحقيق الإحياء الحضارى، هو تكوين رؤية عن العصر الراهن، وتصور حياتنا الحضارية بصورة تلائم الظروف الراهنة. والمقصود من ذلك أن تكون الحالة الحضارية معبرة عن درجة عالية من التكيف مع الظروف الحياتية المعاصرة، كما تكون معبرة عن قدرة جيدة للتعامل مع المشكلات الراهنة والتصدى لها. فتصبح الحالة الحضارية التى تمثل استجابة فاعلة للظروف المعاصرة، كما تمثل إجابة نافعة للقضايا المعاصرة، وتمثل أيضا طريقة ناجحة فى التعامل مع المتغيرات الراهنة، هى الحالة الحضارية المؤهلة لتحقيق النهوض الحضارى.

هكذا لا نرى فى فعل الإحياء الحضارى فعلا سلبيا، ولا فعلا تصادميا فى موقفه من الموروث الحضارى. فالإحياء ليس مجرد تذكرة بالموروث الحضارى، ولا هو ترديد لأقوال السلف، كما أنه ليس محاولة للخروج على الحضارة، بل للخروج بالحضارة ومن خلالها. والإحياء الحضارى بهذا المعنى هو موقف انتقائى يناسب اللحظة التاريخية التى تمر بها الأمة، يعبر عن الحضارة وعن أصولها، كما يعبر عن

رؤية جديدة تأتى من زمن آخر . فالإحياء فعل إيجابى ، وليس فعلا سلبيا ، وهو يفضى فى النهاية للتجديد الحضارى الذى يمثل فعل النهوض الحضارى .

مجالات الحياة:

تتعدد مجالات الحياة، ولكنها تتكامل . وتصنيف الحياة إلى مجالات، يهدف إلى التفريق بين النماذج الأساسية للمواقف الحياتية ، مما يمكننا من التمييز بين كل موقف وآخر ، فيما يحمله من معان ودلالات . فالقيم المرعية تختلف من مجال لآخر ، فبعض القيم يكون لها الغلبة فى مجال دون الآخر . كما أن القواعد التى يلتزم بها الناس تتباين عبر المواقف الحياتية . فالنمط السائد للسلوك داخل الأسرة يختلف عن النمط السائد للسلوك فى العمل . وهذا الاختلاف يعكس التباين فى المواقف والأدوار ، كما يعكس التباين فى الواجبات . ولكن هذا التباين لا يؤدى إلى تعارض القيم الحاكمة لكل مجال من مجالات الحياة . فالتكامل بين مجالات الحياة ، ومن ثم الاتساق بين القيم الحاكمة للحياة ضرورة أساسية لتحقيق وحدة الحضارة ، والتى تكتسب منها بناءها .

والتباين بين مجالات الحياة هو تباين فى دلالة المواقف ، وبالتالى تباين فى الأدوار والواجبات التى يقوم بها الفرد ، كما أنه تباين فى توقعات الناس بعضهم من بعض . ومع تغير المواقف والأدوار والواجبات والتوقعات ، نكون بصدد تباين فى المواقف الحياتية . ويختلف سلوك الإنسان من موقف لآخر ، ولكنه يعبر عن القيم الحاكمة ، فيصبح التباين نتاج تغير المواقف ، وليس نتاجا لتغير القيم . كما أن تغير الأدوار والواجبات ، يجعل بعض المواقف ليست محلا لقيمة ما . ففى الأسرة يكون على الأب واجبات نحو أسرته ، وترتبط هذه الواجبات بالقيم المطلوب نفاذها فى الحياة الأسرية ، ولكن نفس الشخص يكون له أدوار مختلفة فى العمل ، وليس عليه نفس الالتزامات . وفى الوقت نفسه لا نتصور أن يسلك الفرد من خلال تعلقه بقيمة مثل التضامن الاجتماعى فى الأسرة ، ثم يسلك بقيمة مضادة لها فى موقف آخر

فإذا تصورنا الحياة العملية مثلا ، والعلاقات التجارية ، وعلاقات العمل ، فسنجد أنها ليست دائما مواقف للتضامن والتكافل الاجتماعى ، ولكن لا نتصور أن

تبنى علاقات العمل على القيم التنافسية القائمة على الصراع والمعادية لقيم التضامن، وفى الوقت نفسه تقوم الحياة الأسرية والحياة الاجتماعية على القيم التضامنية. فعندما تكون القيم التضامنية سائدة فى الحضارة، نتصور أن يكون لها السيادة فى مختلف المواقف، ولا نتصور أن يكون لكل موقف قيمه الخاصة، لدرجة تسمح بحدوث تعارض بين هذه القيم. ولكن الاختلاف الحقيقى يحدث فى الفروق بين المواقف، التى ينتج عنها اختلاف القواعد الحاكمة، والتى يفترض الالتزام بها. ففى بعض المواقف لا يطلب من الفرد أن يتضامن مع فرد آخر بصورة تتعارض مع نوع العلاقة بينهما، أو بصورة تتعارض مع أسس التبادلية فى العلاقات. ولكن هذا الاختلاف الناشئ عن طبيعة الموقف لا يصل بنا إلى قيم منفردة لكل نوع من المواقف. وتصبح القيمة الحاكمة مثل التضامن والتكافل، قيمة سائدة فى كل المواقف، وعلى كل المجالات، وتختلف المواقف فيما بينها، فى درجة ما تتطلبه من تضامن وتكافل بين الأطراف المشتركة فيها. ففى مجالات مثل الأسرة، يكون التضامن شرطا أساسيا، ويصل التضامن لدرجة من توحد المصير. ولكن التضامن فى المواقف الاجتماعية قد لا يصل إلى حد توحد المصير.

وتصنيف مجالات الحياة، يفيد فى أمر آخر أكثر أهمية، حيث إن تنظيم الحياة لا يتم بين مجالات للحياة متماثلة فى علاقاتها بعضها ببعض، ولكن تنظيم مجالات الحياة، يحدد العلاقات الترابطية بين هذه المجالات، ويكشف عن المجالات القائدة، والمجالات التابعة، ومدى سيادة مجال على الآخر، والأهمية النسبية لهذه المجالات. ونعتقد أن هذه العلاقات تمثل واحدة من الأسس المهمة للتمييز بين الحضارات، كما أنها تكشف الطبيعة الخاصة لأسلوب الحياة السائد فى كل تجمع بشرى. ولعل التحديات الراهنة وما فيها من تحديات داخلية وخارجية، تفرض علينا النظر لمجالات الحياة وتنظيم العلاقة بينها، حيث إن الحياة المعاصرة فى الغرب، والذى يحتل مكانة الحضارة المتقدمة المعاصرة، تفرض نموذجا حياتيا يتعارض إلى حد كبير مع ما هو سائد فى الحياة العربية والإسلامية.

وإذا نظرنا إلى دور الدولة فى الحياة الغربية المعاصرة، أو تأملنا الدور المتميز للسياسة فى الحياة الغربية، وإذا لاحظنا الأهمية النسبية العالية، التى تعطى للحياة الاقتصادية، يكون علينا أن نتساءل عن علاقة هذا النظام الحياتى بالنظام السائد فى

الأمة العربية الإسلامية، كما يصبح علينا أن نواجه التحدى الحقيقى المتمثل فى الادعاء بأن هذا النمط الحياتى يمثل العصر، ولا يمكن تحقيق التقدم إلا من خلال الالتزام بهذا النمط. والحقيقة أن العلاقة بين مجالات الحياة، ليست تعبيرا عن الزمن أو مقتضيات اللحظة الحياتية، وليست تعبيرا عن ضرورة تفرضها الظروف الحياتية، بل إننا نتصور أن الأهمية النسبية للدولة، وسيطرتها على مختلف جوانب الحياة فى الغرب، ليست وليدة اللحظة الحضارية الغربية الراهنة، بل لها امتداد تاريخى حضارى منذ الدولة الرومانية.

ومن جانب آخر نرى أن التمييز بين مجالات الحياة، وعلاقة هذه المجالات بعضها ببعض، يمثل دخولا فى موضوع المقدس الحضارى الذى يميز بين الحضارات، ويمثل الفارق الجوهرى بينها. ولهذا يمكن أن نعُدَّ تناول مجالات الحياة، فى ظل التحديات التى تواجهها الأمة العربية والإسلامية، بمثابة نقاط ارتكاز أساسية نقيم من خلالها تصورنا المستقبلى. والجانب المهم فى العلاقة بين مجالات الحياة يتمثل فى أن هذه العلاقة تشرح النظام العام للحياة، والتى يتأسس عليها كل الأنظمة الأخرى، بما فيها النظام السياسى والقانونى. ولهذا يعد التمييز بين خصائص المجالات الحياتية، والعلاقات بينها، تأسيسا لمعنى وأساس الشرعية فى إطارها الكامل.

المجال القائد:

فى كل حضارة تنتظم الحياة من خلال مجال أساسى، ينظم المجالات الأخرى. وأول ما يميز الحضارة العربية الإسلامية، أن المجال القائد للحياة، هو المجال الدينى. حيث تتأسس الحياة بمختلف مجالاتها على السيادة المطلقة للمجال الدينى والذى يحدد الأسس والقواعد والمبادئ والقيم الأساسية. ومن خلال الأساس الدينى، يتحدد الإطار الحاكم لمختلف جوانب الحياة الأخرى؛ حيث يصبح الدين السياج العام الذى يحدد المعيار الأساسى، الذى تقوم عليه الأنظمة والقواعد الأخرى التى تحكم مجالات الحياة المتنوعة.

والمجال القائد يحدد القواعد الخاصة به، ثم يحدد الإطار الذى تنتظم بداخله كل

القواعد التابعة. نفهم من ذلك أن سيادة المجال الديني في الحضارة العربية الإسلامية، تعني أن المجال الديني يمثل المرجعية الحضارية المطلقة التي تشمل النظام الديني نفسه، من العقيدة إلى العبادات، وتشمل القيم والقواعد الحاكمة لمجالات الحياة الأخرى. وتبعية المجالات الحياتية الأخرى للمجال الديني، تعني أن هذه المجالات تنظم في إطار القواعد الدينية الحاكمة، وداخل هذا الإطار، وبشرط الالتزام به.

والمراد هنا أن مجالات الحياة لا تخرج على القواعد الدينية، ولكن هذا لا يعني أن المجال الديني يمثل المجال الذي يتولى القيادة التنفيذية للمجالات الأخرى. فمن العقيدة الدينية تتحدد القواعد التي يجب الالتزام بها، ويكتسب كل مجال بعد ذلك، استقلاله الذاتي، وتميزه الخاص المترتب على طبيعة هذا المجال. ونعتقد أن التعبير الجيد عن هذه العلاقات، يمثل أحد ركائز التغيير المستقبلي. وهنا نفرق بين حالة الحضارة العربية الإسلامية وحالة الحضارة الغربية، ومن التفرقة تتضح الصورة أكثر. ففي الحضارة الغربية يمثل المجال السياسي المجال القائد لغيره من المجالات. والتعبير الواقعي عن المجال السياسي في الحضارة الغربية، يتمثل في الدولة، وهي دولة قومية قابضة. ولأن الدولة جهاز سلطة تنفيذية، لهذا تمارس الدولة القومية سلطتها التنفيذية المباشرة على كل المجالات الحياتية الأخرى، وبالطبع تختلف درجة وأسلوب التدخل التنفيذي عبر التجارب الغربية المتنوعة، كما تختلف السلطة التي تمارسها الدولة من مجال حياتي إلى آخر.

وفي النموذج الغربي القائم على الدولة، يتحول المجال القائد إلى مؤسسة قائدة، وتصبح القيادة واقعا تنفيذيا. أما في النموذج العربي الإسلامي، وحيث تكون القيادة للمجال الديني، فإن القيادة تتمثل في عقيدة سماوية وفي قيم عليا، ولا تتمثل في مؤسسة، وهي بالتالي قيادة معنوية وضمنية. ويصبح من الضروري، التأكيد على أهمية الحفاظ على قيادة المجال الديني، وكذلك التأكيد على التفرقة بين طبيعة الدين وطبيعة الدولة، والحذر من تمثيل الدين تمثيلا مؤسسيا على غرار الدولة.

وأولى القواعد المهمة التي نرى ضرورة الحفاظ عليها، أن الدين يصبح نافذا في

حياة الناس من خلال الإيمان الديني. فالسلطة والحاكمية الدينية، ليست سلطة لفرد، وليست سلطة مؤسسة، بل هي سلطة الوحي الإلهي نفسه، وبالتالي هي سلطة متجاوزة للإنسان ومفارقة له. وإذا تحولت السلطة الدينية، أو حاكمية الدين إلى كيان مؤسسي بشري، أو إلى سلطة فردية، فإن ذلك يحول الدين من النفوذ الروحي القائم على الإيمان إلى مجال النفوذ البشري. والمقصود هنا، أن سلطان الدين، يتسامى فوق الناس، ولا يجوز لأحد أو لجهة أن تحوز سلطان الدين لنفسها، وتصبح حاكمة باسم الدين، وتحوز على الحق بالحكم الإلهي. وتجنب أي محاولة للاستحواذ البشري على السلطان الديني، هي من أهم الأمور التي تحفظ للدين مكانته في حياة الأمة، وتحفظ الأمة من الانهيار. ففي تصورنا، يمثل الاستحواذ البشري على السلطة الدينية نموذجا يخرج على قيم الأمة الدينية والحضارية، ويعد نوعا من الحكم الديني الذي نجد له نموذجا في الحضارة الغربية في العصور الوسطى.

ووجود مؤسسة تحكم باسم الدين، يعد خروجا على القيم الدينية للحضارة العربية والإسلامية، لأنه نوع من التجسيد البشري للدين، الأمر الذي يتناقض مع المكانة المطلقة للدين. فتحول سلطان الدين إلى شكل مؤسسة حاكمة، يعني أن هذه المؤسسة ملكت ما للدين من سلطان، وهو ما يتعارض مع مكانة الدين المفارقة للناس والحياة، كما يحول الدين إلى التجسد في كيان نسبي يؤثر سلبا على الطبيعة المطلقة للدين. ولكن الحاكمية الدينية تتمثل في الحضارة العربية الإسلامية من خلال حاكمية القيم الدينية، وحاكمية القواعد الدينية المتفق عليها.

وفي الحضارة العربية الإسلامية، يقوم الدين بدور المنظم للحياة من خلال إيمان الأمة أولا، والذي يعني أن حاكمية الدين، هي خيار للأمة قبل كل شئ. ومن خلال الإيمان الديني، تصبح سيادة القيم الدينية، ليست فرضا من جهة أو فرد أو مؤسسة، بل هي اختيار الناس، وبالتالي لا تتحول حاكمية الدين إلى أي فرد أو جهة أو مؤسسة، بل تصبح حاكمية القيم الدينية إطارا يحكم جميع الأطراف داخل الأمة بوصفه السلطة الأعلى، التي تتجاوز كل الأنظمة والمؤسسات.

وفي الواقع العملي يتم ترجمة القواعد الدينية في أسس وقواعد حياتية، حيث

يحدد الفقه الدينى الجانب التطبيقى للدين فى الحياة . ولقد قام الفقه الدينى للأمة على قاعدة الإجماع والاتفاق وهى القاعدة الذهبية الأساسية التى تمنع أى جهة من الانفراد بالمجال الدينى ، أو الاستحواذ على سلطان الدين . والمراد من ذلك أن الفقه ـ وهو اجتهاد بشرى ـ يصبح نافذا بقدر اتفاق الناس عليه ، ومن خلال سيادة الرأى الفقهى . وبقدر هذه السيادة ، يصبح الرأى مرعيا بين الناس . ولهذا يصبح الفقه العملية التى تحول القواعد الدينية إلى قواعد تطبيقية فى الحياة العملية . ومن المهم التأكيد على أن مؤسسة الفقه ، ليست مؤسسة حاكمة ، بل إن الموروث العربى الإسلامى يؤكد على أن المؤسسة الفقهية فى عصور الازدهار ، كانت مؤسسة تفاعلية تقود الجدل والحوار بين العلماء ، وبينهم وبين الناس . ومن خلال التفاعل الحر يتكون الإجماع أو الاتفاق .

ويصبح تقنين العمل الفقهى ، وتقنين عملية الاتفاق والإجماع ، من الأسس اللازمة فى أى عملية نهوض . فمن شروط النهوض التجديد الفقهى ، أى الاجتهاد ، كما أن من شروط النهوض المستقبلى ، تطوير آليات الاجتهاد وعملية التوافق بين الناس . ونعتقد أن المؤسسية ، هى الشرط الأول لتطوير دور المجال الدينى فى النهوض ، حيث يتم تطوير المجال الدينى من خلال مؤسسات الفقه ، والعلوم الدينية ، وجماعات العلماء ، وكلها تمثل امتدادا لسوابق تاريخية . ومن الخبرات الراهنة ، نجد كثيراً من الأدوات المؤسسية ، التى يمكن استخدامها لتحويل المؤسسات الدينية إلى شكل متطور من التقاليد المؤسسية .

والمؤسسة الدينية هى مؤسسة جماعية فى الأساس ، ولهذا يجب أن تقوم على التقاليد الجماعية التى تعرفها الثقافة العربية الإسلامية . ووضع التقاليد الجماعية لجماعة العلماء داخل إطار المؤسسية ، يفيد فى تنظيم العلوم الدينية ، والعمل الفقهى بصورة تسمح بالتطوير ، كما تسمح بتراكم الخبرات ، مما يناسب الحياة العصرية . والمؤسسية تسمح أيضا بتعدد المؤسسات الدينية وتحقيق التنسيق بينها . ويمكن أن يكون التعدد لخدمة التخصص فى المجالات الدينية المتنوعة ، كما يمكن أن نستفيد من التعدد المؤسسى ، لتحقيق التوازن بين المؤسسات المركزية وتلك المحلية . كما يمكن أن يوظف التعدد المؤسسى فى إطار الأمة الإسلامية ، حيث

تتعدد المؤسسات الدينية عبر أرجاء الأمة، ثم تتجمع فى أطر مؤسسية جامعة، تجسد وحدة الأمة.

وتعدد المؤسسات الدينية والفقهية يسمح بتعدد المدارس الفقهية، حيث إن اتفاق الأمة أو إجماعها، يقوم أساسا على التعدد فى المذاهب الفقهية، حيث إن الاتفاق فى حد ذاته، هو اختيار بين البدائل. ومن خلال عملية الانتقاء الاجتماعى التفاعلى التى تحدث للمذاهب والآراء، تظهر الآراء التى تحوز على الاتفاق أو الإجماع. وكلما تعددت المؤسسات الدينية والفقهية، سمح ذلك بالتعدد فى الاجتهاد الفقهى كما يسمح بالتفاعل المباشر ين المؤسسة الدينية أو الفقهية، وبين الناس. لهذا نتصور أهمية تعدد المؤسسات الدينية، ثم ترابطها معا فى كيانات للتنسيق. فالبناء الأساسى للفكر الدينى والفقهى هو البناء المتعدد، حيث إن الاجتهاد البشرى ليس ملزما، ولهذا تتعدد الاجتهادات. ثم يعاد صياغة التعدد فى إطار الوحدة من خلال المؤسسات العامة، والتى تعمل على مستوى البلد الواحد أو تعمل على مستوى الأمة. كما يعاد صياغة التعدد فى إطار الوحدة من خلال عملية الاتفاق والإجماع، بين الناس، حيث يتم فرز الآراء الفقهية، وانتقاء ما يصلح منها للناس، أو ما يناسبهم وما يقنعهم. وعملية الاتفاق تحدث على مستوى العلماء، ومنها يتحقق اتفاق العلماء، ثم تحدث بين الناس ويتحقق اتفاق الناس. وهكذا تحدث درجات من الاتفاق العام على مستوى الأمة، تحقق وحدتها فى نهاية الأمر.

نخلص من هذا إلى مجموعة من الأسس، نراها ضرورية لإحياء الحضارة العربية الإسلامية، وتحقيق النهوض، وإعادة تنظيم الحياة طبقا للتقاليد العربية، من أهمها:

١ ـ إعادة السيادة للمجال الدينى، بوصفه المجال المطلق.

٢ ـ التأكيد على أن حاكمية الدين نابعة من إيمان الأمة، ولكنها لا تتجسد فى أى كيان بشرى.

٣ ـ تنظيم المجال الدينى من خلال المؤسسية التى تعتمد على التعددية، كما تعتمد على التقاليد الجماعية بجانب خصائص المؤسسية المحققة للاستمرار والتنظيم والتراكم.

٤ ـ التأكيد على أهمية الترابط المؤسسى على مستوى الأمة الإسلامية .

٥ ـ التأكيد على أهمية تعدد المستويات المؤسسية ، حتى تصل إلى المستويات المحلية اللامركزية .

٦ ـ اعتماد اتفاق الأمة وإجماعها ، بوصفه المسار المحقق لنفاذ القيم الدينية فى الحياة العملية .

٧ ـ التأكيد على أهمية تحقيق إطار من الوحدة ، مع الاحتفاظ بالتعددية .

وبالنسبة لغير المسلمين ، فإن تنظيم المجال الدينى يتبع القواعد السابقة نفسها ، التى تحقق تفعيل الدور التطبيقى للدين من خلال المؤسسات الدينية . وطبقا لقواعد الشريعة الإسلامية ، فإن غير المسلم يحتكم لعقيدته الدينية إذا اختلفت عن الشريعة الإسلامية ، وهو ما يحدث خاصة فى المسائل المتعلقة بالحياة الأسرية والزواج والطلاق . وفى هذه الأحوال تنتظم حياة غير المسلم ، من خلال المتفق عليه من قواعد نابعة من عقيدته الدينية . ويتحقق بذلك سيادة النظام الدينى ، أى النظام النابع من الدين بوصفه الإطار المنظم لكل حياة الناس ، والمحدد لمعايير السلوك والتصرف الأساسية . وداخل هذا الإطار تنظم مجالات الحياة المتنوعة ، ويصبح لها نظامها الخاص ، كل مجال حسب طبيعته .

ومن أهم ما تحققه سيادة القيم الدينية ، أنها تؤدى إلى إطار متكامل ومتسق ، ينظم مجالات الحياة الأخرى ، وينفى عنها التعارض ، ويحقق تكاملها فى النهاية . وتصبح القيم العليا ، هى الإطار المنظم للعلاقات بين مجالات الحياة ، والمحقق لاتساقها الداخلى ، ومنها تتحقق تكاملية البناء الحضارى للأمة . وهو ما يعنى أن الأمة العربية الإسلامية ، لا تحتاج لإطار مهيمن آخر ، غير الإطار الدينى . ولا تحتاج بالتالى لهيمنة الدولة على مختلف جوانب الحياة ، ولا هيمنة النظام الإدارى المركزى . فالوظيفة التى تقوم بها الدولة القومية فى الغرب ، حيث تكون السياق التنفيذى التنظيمى لكل جوانب حياة الناس ، يقوم بها الدين فى الحضارة الإسلامية . وهكذا تتحقق وحدة الأمة من خلال سيادة القيم العليا النابعة من الدين . وهى وحدة متحققة للمسلمين وغيرهم ، حيث إن القيم الدينية تمثل إطارا مشتركا للمؤمنين الموحدين .

المجال القاعدى:

من أهم خصائص الأمة العربية الإسلامية، أنها أمة اجتماعية بحق؛ حيث يغلب المجال الاجتماعى على حياة الناس. فهى أمة تقوم على البناء الجماعى، حيث يتجمع الناس فى جماعات، ويكتسب الفرد وجوده من الجماعة، بل ويكتسب هويته. وكأن الفرد لا يوجد إلا فى جماعة، وتتحقق الحياة من خلال ممارسة الفعل الاجتماعى التفاعلى بين الناس. وتصبح الحياة الاجتماعية ممثلة لجانب مهم من حياة الناس، فالإنسان العربى يعيش الحياة الاجتماعية بوصفها ضرورة حياتية مثلما العمل يمثل ضرورة أخرى. ولكن العمل بدون الحياة الاجتماعية لا يحقق للإنسان وجوده أو ذاتيته.

يدفعنا هذا للتأكيد على أهمية تفعيل الحياة الاجتماعية بكل صورها، بوصفها أداة لتفعيل دور الأمة فى المستقبل. فمن الخطأ أن نظن أن الحياة الاجتماعية تمثل جانبا من جوانب الترفيه، أو قضاء وقت الفراغ. ففى حضارات أخرى يمثل التقاء الناس نوعا من ممارسة الترفيه، أو يرتبط بها، ولكن فى حياة الأمة العربية الإسلامية، نجد أن ممارسة الحياة الاجتماعية من التقاليد العربية الأصيلة؛ مما يؤدى إلى أهمية ممارسة الحياة الاجتماعية ضمن سياق الحياة اليومية، حيث يكون اليوم مقسما بين تحقيق الفاعلية العملية المنتجة، والتفاعلية الاجتماعية المنتجة أيضا. فالتفاعل الاجتماعى، ليس مجرد قضاء لوقت بدون نفع، ولكنه تفاعل ينتج منه تكوين السياق الجامع للناس. فمن التفاعل الاجتماعى يتحقق الرأى العام، كما يتحقق الاتفاق والإجماع، فى قضايا الدين والحياة والسياسة. وكذلك يحقق التفاعل الاجتماعى الطبيعة الجماعية التضامنية للأمة، حيث يعد التفاعل والتواصل الاجتماعى، وسيلة لتحقيق الترابط الإنسانى العميق المميز للأمة العربية الإسلامية.

ونعتقد أن هذه المسألة غابت عن محاولات التحديث، بل إن كثيرا من محاولات التحديث ضربت المجال الاجتماعى وأصابت بالتالى التماسك الجماعى للأمة. وربما يظهر هذا جليا فى النمط الحديث للأبنية والعمران، والذى أدى فى كثير من الأحيان إلى تكوين بيئة غير صالحة للتفاعل الاجتماعى، بل يؤدى فى بعض الأحيان إلى نمط من التفكك الاجتماعى. وليس غريبا والحال

كذلك ـ أن نجد مساحات تشهد درجة من التفكك الاجتماعى، تتوازى مع ما تحقق فى هذه المساحات من تحديث، فى حين نجد أن المناطق التى لم تشهد نفس القدر من التحديث، تشهد أيضا درجة أعلى من التفاعل الاجتماعى، والترابط الجماعى. والكثير من المشاهدات الحياتية، توضح إلى أى مدى يؤثر الترابط الجماعى على أداء الناس، حيث نجد أن المناطق التى تشهد الدرجات الأعلى من الترابط الجماعى، هى الأكثر فاعلية من حيث الأداء الجماعى المنظم والموجه. وحتى فى الأداء السياسى، نجد أن المساحات الأكثر حداثة أكثر تفككا، كما أنها أكثر سلبية فى أدائها السياسى. ومن الملاحظ أن الترابط الجماعى يزيد من فاعلية الجماعات، كما أنه يفعل دور الفرد الذى يظهر دوره الحقيقى من خلال الترابط مع الجماعة التى ينتمى لها.

وهذا المشهد الجماعى التفاعلى بامتياز، يؤكد على أن فعل النهضة، لن يكون إلا فعلا جماعيا. مما يدفعنا للتأكيد على أهمية تفعيل الترابط الجماعى، حتى تتحقق الفاعلية الجماعية، ومنها يتحقق الفعل الحضارى والحراك الحضارى. وتفعيل الترابط الجماعى، يحتاج لتطوير بيئة السكن، ونوع السكن، ومناطق التجمع وممارسة التفاعل الاجتماعى. فيبدو أن ناطحات السحاب والأبراج العالية، ليست بيئة اجتماعية صالحة لتحقيق الترابط الجماعى، فى حين أن البيوت الصغيرة، والمبانى المحدودة الطوابق، والترابط بين الأبنية دون تزاحم، وتوفير مناطق التجمع مثل النوادى والمؤسسات الاجتماعية وغيرها، تمثل بيئة صالحة للتفاعل الاجتماعى ومحققة للترابط الجماعى.

فالتخطيط العمرانى، يمثل العمود الفقرى فى بناء بيئة سكنية على النموذج العربى الإسلامى، يمكن أن تحقق الحياة الاجتماعية التى يعتمد عليها الإنسان العربى، ويكتسب منها وجوده، وبالتالى يحقق من خلالها فاعليته. ويضاف لذلك أهمية القوانين المنظمة للمؤسسات الاجتماعية، سواء المؤسسات الخيرية، أو المؤسسات الرياضية والترفيه. والتوسع فى هذه المؤسسات وتنوع أغراضها ووظائفها، يؤدى إلى فتح المجال واسعا أمام اللقاء الاجتماعى وإقامة الترابط الجماعى على مستويات مختلفة. ومن تحقق هذا الترابط، تتكون الوحدات

الاجتماعية الفاعلة والتى تتحول إلى طاقات للتغيير والنهوض، وتصبح مؤهلة للفعل التراكمى اللازم لتحقيق النهوض.

وعلينا أن نلاحظ أن التقدم أو النهوض، أو تحقيق النمو، وغيرها من التعبيرات تشير فى النهاية إلى نوع من الإنجاز المتميز، والذى يتجمع معا ليحقق درجة ملحوظة من التغيير. وهكذا يقوم التغيير على نوع من التراكم، وهو ليس تراكما كميا بالضرورة، بل يمكن أن يكون كيفيا قبل أن يكون كميا. والتراكم المقصود هنا هو تراكم الفعل الحضارى من جملة أفعال الناس، ليتحقق التغيير المنشود فى مستويات ومجالات متعددة. ونعتقد أن التراكم الحضارى يتحقق فى أمتنا من خلال التراكم الاجتماعى، حيث يقوم على الترابط الجماعى، والفعل المشترك، وتواتر الفعل عبر الجماعات المختلفة، وفى السياقات المتعددة للتفاعل الاجتماعى، ومن كل ذلك نصل إلى أفعال جماعية تتراكم وتتكامل محققة التغيير.

من هنا يمكن أن نخطط للمستقبل على قاعدة تحقيق التفاعل الاجتماعى والترابط الجماعى، بوصف ذلك نوعا من التمهيد لأى مشروع مستقبلى يهدف لتحقيق النهوض الحضارى، فى جوانبه الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية وغيرها. وتصبح هذه العملية، هى تأسيسًا للوحدات الاجتماعية التى تقوم بعملية النهوض، كما أنها تأسيس للوحدات الاجتماعية التى تتحقق بها هوية الأمة ووحدتها وذاتها الحضارية. ففى تصورنا يمثل المجال الاجتماعى المجال القاعدى فى حياة الأمة. والمجال القاعدى، هو المجال الأساسى فى الحياة، أى المجال الأساسى الذى يحقق معنى الحياة.

وربما يرى البعض أن الحياة فى البلاد الغربية تقوم على العمل، وأنه يمثل المجال القاعدى فى الحياة، وتتحقق الحياة بالعمل، وفى المقابل تكون الحياة العربية متحققة أساسا بالمجال الاجتماعى لا بمجال العمل. وهذا لا يعنى أن أهمية العمل فى الحضارة العربية الإسلامية تقل عن الحد الضرورى، بل هى فى الحد الضرورى، الذى يجعل العمل أساسا للعيش، ولكنه ليس أساسا لتحقيق الوجود الاجتماعى والحضارى للفرد أو للجماعة. فإنسان الحضارة العربية الإسلامية يوجد عندما يتحقق اجتماعيا، أما إنسان الحضارة الغربية فهو يوجد عندما يعمل.

والمجال القاعدى له وظيفة خاصة، كما كان للمجال القائد وظيفته المؤثرة على مختلف المجالات الأخرى؛ فالمجال القاعدى يؤسس للمجالات الأخرى، ويكسبها من طبيعته، ويعطى لها من ملامحه. ونعنى بذلك أن المجال الاجتماعى والذى يمثل المجال القاعدى فى التقاليد العربية، يجعل كل المجالات الأخرى ذات أساس اجتماعى، وإن كان بدرجات متفاوتة. فالعمل لا يكون إلا على قاعدة من التفاعل الاجتماعى، والسياسة لا تكون إلا على قاعدة من التفاعل الاجتماعى، وكذلك الاقتصاد والعلم وغيرها من المجالات. بل إن المجال الدينى نفسه، يعتمد على قاعدة من التفاعل الاجتماعى والترابط الجماعى. وليس غريبا أن نجد أن الدين فى الغرب فردى النزعة، أما فى الحضارة العربية الإسلامية فنجده جماعى النزعة. وليس غريبا كذلك أن نجد أن المسيحية الغربية فردية فى الإيمان والعبادة والممارسة، أما المسيحية العربية، فنجدها جماعية فى الإيمان والعبادة والممارسة.

ولعل ذلك يصل بنا إلى نقاط جوهرية تشكل المستقبل. فالكثير من مشروعات الحداثة التى تطبق فى البلاد العربية والمستمدة من الغرب، تقوم على أداء فردى غير جماعى وغير شخصى، وهو فى النهاية أداء آلى بما فى ذلك أساليب الإدارة الحديثة التى يتم تطبيقها، وكذلك أنواع المؤسسات الاقتصادية غير الشخصية، والتى تقوم على تجمع للغرباء، أى المستثمرين. ومعنى هذا أننا نحاول تحقيق الإصلاح الاقتصادى والإدارى، من خلال أساليب تتنافى مع الطبيعة الجماعية، ولا تحقق الترابط الجماعى، بل ربما تؤدى إلى ضرب هذا الترابط. ونتصور أن فشل تجارب التنمية، ليس إلا الرد البليغ على غربة الأفكار المستخدمة للتنمية عن التقاليد العربية الأصيلة. وهكذا تعد هذه المحاولات ضربا من المغامرة التى لا تحقق التنمية، وفى الوقت نفسه يمكن أن تحقق قدرا من ضرب البنية الحضارية للأمة.

لهذا نتصور أهمية وربما حتمية أن يقوم العقل العربى بتجديد النماذج الحياتية والعملية والمؤسسية، حتى تصبح نماذج قائمة على الأساس الجماعى والاجتماعى والتفاعلى، الذى يعبر عن تقاليد الأمة. وأهمية ذلك، ليست فى أننا نحاول إعادة إنتاج التقاليد الموروثة فقط، وبرغم أهمية ذلك فى حد ذاته، بل أهمية ذلك تكمن أيضا فى أنه تحقيق لأنظمة ملائمة للإنسان العربى، ملاءمة كافية لتحقيق التفاعل

الإيجابى بين النظام والإنسان . فالأنظمة الغربية لا تحقق إلا قدرا ملحوظا من الغربة بين الإنسان والنظام، لا يؤدى إلا إلى إعاقة فاعلية الأداء الإنسانى نفسه . وببساطة ، نحن نتكلم هنا عن مناطق القوة فى الأداء العربى . فكلما استطعنا الوصول إلى أنظمة ملائمة للإنسان العربى ، حققنا بذلك مناخا يسمح للإنسان بالوصول إلى أفضل أداء ، وتحقيق أفضل إنجاز . والترابط الجماعى ، والتفاعل الاجتماعى ، يمثل فى الثقافة العربية ، وفى التقاليد الأصيلة الموروثة ، طاقة فعل قبل أن يكون مجرد طبع من طباع العرب . فهذا الجانب الاجتماعى هو مصدر القوة العربية الحقيقية ، والتى تجعل الإنسان العربى فى لحظات الشدة مثلا ، يقوم بأداء يعجز الملاحظون عن تفسيره .

والدعوة للعودة إلى البناء الاجتماعى الجماعى ، هى دعوة لتفعيل الطاقات العربية للنهوض بالأمة . فالترابط الجماعى هو المحقق للتراكم ، كما أنه المحقق لوحدة المشروع والغاية . وكل نهوض حضارى هو نتاج الاتفاق فى عملية للتجديد الحضارى . والاتفاق يتحقق من الفعل الاجتماعى ، وبقدر ما يحققه ذلك من تفاعل وترابط . وكذلك فإن الحراك الحضارى ، وهو حركة الأمة نحو غايات مشتركة ، يقوم على تحقيق قدر من الحراك يفوق المعدلات الطبيعية ، وبهذا يتحقق التغيير المؤثر على الأوضاع الحضارية للأمة . هذا الفعل المتميز والذى يتجاوز الحدود العادية ، ويتجاوز الأزمة الحضارية الراهنة ، ويحقق الحراك الحضارى ، ليس إلا الفعل الجماعى . ففى الأمة العربية الإسلامية لا يمثل الفعل الجماعى مجرد حاصل لجمع أفعال الأفراد ، بل يمثل تضعيفا لأفعال الأفراد يصل لحدود غير متوقعة من التضعيف ، وتلك ميزة عربية وخاصية من خصائص حضارتنا .

والعنصر الرئيسى فى هذا التصور هو المؤسسة الجماعية ، وهى باختصار التقاليد الجماعية الأصيلة فى شكل مؤسسى ، يستفيد كثيرا من التجربة الغربية المؤسسية الرائدة . ولكن المؤسسات فى الغرب لها قواعد وأسس مختلفة ، ولهذا نقول إن البناء المؤسسى الذى نحتاج له يقام أولا على الأسس الجماعية والتى تقوم على الترابط الجماعى وتوزيع الأدوار ، ثم نأخذ من المؤسسية التنظيم بوصفه عنصراً أساسيا ، ثم توثيق الأنظمة ، ثم متابعة وتقييم الأداء . وبهذا نطرح جانبا

هيمنة الطبيعة الإدارية غير الشخصية للمؤسسات الغربية، ونقيم المؤسسات على قاعدة الجماعية فى محاولة لتقنين التقاليد العربية، حيث نرى أن الشكل المؤسسى، هو من أفضل الوسائل لتقنين التقاليد العربية، على أن يطبق بشرط الحفاظ على جوهر هذه التقاليد.

المجالات العملية:

نصل بهذا إلى مجالات الحياة الأخرى، والتى تمثل المجالات العملية، والتى تقوم بتحقيق الفعل العملى والوظيفى فى الحياة، خصوصا المجال السياسى والاقتصادى والعلمى والتعليمى والصحى، وغيرها من المجالات. ويمكننا تصور هذه المجالات من خلال الإطار الحاكم، والمتمثل فى المجال القائد والمجال القاعدى. ففى المسافة بين المجالين، القائد والقاعدى، يمكن أن نؤسس للمجالات المختلفة الأخرى. بحيث يكون المجال القائد هو مصدر القيمة العليا والقواعد الأساسية، والمجال القاعدى هو المحدد لأسس تشكل بناء كل المجالات الأخرى.

فمن المجال الدينى تتحدد القواعد الأساسية، ويتحدد الإطار الحاكم، وبداخل هذا الإطار تتكون المساحات الخاصة بكل مجال من المجالات العملية. وفى هذه المساحة تنظم الجوانب المتغيرة، والتى تتوقف على معطيات الزمن واللحظة الراهنة. فالقيم العليا تمثل المجال الثابت من الحضارة، وفى داخل إطارها الحاكم تتشكل المساحات المتغيرة، والتى ترتبط بالظروف المميزة لكل لحظة زمنية. وهذا الجانب المتغير يشمل التجديد الحضارى والتطوير الحياتى، والذى تقوم عليه الحضارة ويتحقق من خلاله النهوض الحضارى.

وحتى نستطيع تأسيس الجوانب العملية من خلال رؤية حضارية متميزة، ترتبط بالموروث الحضارى، وتحقق الخصوصية الحضارية، يكون علينا مراعاة البعد الاجتماعى، ونقصد به المجال القاعدى المتمثل فى الطابع الاجتماعى الجماعى للأمة. وبالطبع لا يمثل الطابع الاجتماعى كل مساحات التميز الحضارى للأمة، ولكنه يمثل فى الواقع أحد أبرز الملامح الحضارية الحياتية

للأمة . ولذلك يصبح تشكيل المجالات العملية من خلال الاعتماد على الطابع الجماعى ، بمثابة توظيف عملى وحضارى لأحد الأبعاد الأساسية التى تمثل منطقة قوة فى التركيبة الحضارية للأمة .

ومن خلال الالتزام بالقواعد العليا التى تنبع أساسا من المجال الدينى ، تتحقق المحافظة على النظام العام الحاكم للأمة ، ونعنى بذلك أن تنظيم المجالات العملية بالتوافق مع القيم العليا والقواعد الدينية ، يؤدى إلى تشكيل هذه المجالات العملية ، فى أنظمة تتوافق مع النظام العام الذى تؤمن به الأمة ، مما يجعل الالتزام بالنظم والقواعد العملية ممكنا ومتاحا ، لأنه فى النهاية تعبير عن القيم التى تؤمن بها الأمة . والمراد من ذلك ، ألا تكون الأنظمة غريبة على الناس ، أو تكون أنظمة مفروضة عليهم ، ولا تحوز على القبول العام . وكلما استطعنا وضع أنظمة تعبر عن السائد من القواعد لدى الناس ، استطعنا الوصول إلى درجة من التنظيم التلقائى . فالأنظمة المعبرة عن الناس ، تحوز قبولهم ، ولذلك يتبعها الناس بصورة عفوية ، ودون الحاجة لقوة قاهرة لإخضاع الناس للأنظمة .

والنظر للقانون بوصفه نظاما يفرض على الناس ، وتحميه القوة القاهرة ، يمثل نظرا خاطئا . فالقوة القاهرة ، والتى تملكها الدولة ، ويحميها القانون وتمثله ، لا يمكنها أن تحدث أى قدر من التوافق والانتظام تجاه القواعد الموضوعة ، بل إن القوة القاهرة فى الواقع ، تقوم بدورها فى حدود مواجهة الخارجين على القانون . والمراد من ذلك أن الخارجين على القانون هم قلة ، تستخدم فى مواجهتهم القوة القاهرة لحماية المجتمع من هذه القلة . ولكن استخدام القوة لفرض النظام على جميع الناس غير ممكن عمليا . والمفروض أن يكون أغلب الناس على اقتناع كامل بالنظام ، وبالتالى على التزام كامل به . وحتى يتحقق الالتزام التلقائى الجماعى بالنظام ، يلزم أن يعبر النظام عن معتقدات الناس ، وكذلك يلزم أن يكون النظام محققا لفائدة عملية للناس ، وأن تكون تلك الفائدة متحققة فى إدراك الناس للنظام .

وعندما نضع أنظمة المجالات العملية ، بحيث تتوافق مع القواعد المرعية والقيم العليا ، وشروط المجال الدينى ، فإننا بذلك نحاول أن نصوغ النظام العملى فى إطار

من التوافق مع السائد لدى الناس، حتى يكون الالتزام بالنظام تلقائيا. والالتزام التلقائى فى حقيقته هو الالتزام النابع من الناس، والذى يمثل ما تعود عليه الناس من تصرف وسلوك. وبقدر ما تكون متطلبات الأنظمة العملية، تماثل ما تعود عليه الناس من نمط فى السلوك والتصرف، بقدر ما يكون تنفيذ النظام متاحا. ولنا أن نتصور قدر الفاعلية التى يتميز بها النظام المعبر عن الناس، لأن التمسك التلقائى بالنظام هو الذى يحقق فاعلية النظام. فالتوافق الجمعى على النظام يجعل نفاذ النظام محققا للهدف منه، بما يحقق الفائدة العملية التى أرادها المشرع.

وتكتمل هذه الصورة من خلال الالتزام بالمجال القاعدى. فعندما نبنى المؤسسات العملية على قاعدة النمط الاجتماعى الجماعى، نحاول بذلك أن نشكل المؤسسات فى نمط من شأنه أن يتألف مع النمط السائد لدى الناس. وبهذا يمكن أن ننظم أداء الناس فى إطار يعبر عن مناطق القوة فى النمط الحضارى السائد. فإذا حققنا أنظمة تعبر عن الناس، وأصبح التمسك بها تلقائيا، فإننا نحتاج بعد ذلك إلى تطوير أنماط فى الأداء العملى، وأنظمة إدارية تتوافق مع المجال القاعدى، أى المجال الاجتماعى الجماعى. والتحدى الحقيقى يكمن فى الأنظمة الإدارية وأنظمة العمل، فهى تشكل الطرائق المستخدمة فى تنفيذ المهام العملية التى تنشأ المؤسسات من أجلها. وفى هذا المجال نحتاج للطاقة البشرية، حتى تحقق الأداء المناسب، والذى يحقق الهدف الذى تتجه له المؤسسة. وعندما نتكلم عن النهوض الحضارى ونحاول تحقيق معدلات من التقدم والنمو من شأنها أن تخرجنا من الوضع الراهن، نكون بصدد الحديث عن حاجة الأمة لتحقيق معدلات من الإنجاز تفوق المعدلات الطبيعية. فالحاجة الراهنة لدى الأمة العربية والإسلامية، تتمثل فى تحقيق معدل للنمو فى جميع المجالات العملية يفوق المعدلات الطبيعية، لدرجة تمكننا من الخروج من الأزمات المتعددة التى تلاحقنا فى السنوات الماضية.

إننا نحتاج لطاقة متميزة تصل لحدود الطفرة فى الإنتاج والإنجاز والابتكار، حتى يمكن تحقيق قفزة عملية تخرجنا من حالة الأزمة الشاملة التى نعيش فيها. والطفرة أو القفزة، هى أداء غير عادى، وهو ما ينتج من طاقة الكفاح والنضال الحضارى، ويكون له كثير من الظروف والشروط، لعل ما يهمنا منها هنا، أن هذا الأداء المتميز

يحتاج إلى أنماط مبتكرة وجديدة تمثل نموذجا ملائما لتفجير طاقات الناس، لدرجة تتجاوز الأداء العادى. ونرى أن تحقيق ذلك، لن يتأتى إلا من خلال التمسك بالنموذج الاجتماعى المناسب للأمة. فإذا استطعنا تفعيل النموذج الاجتماعى الجماعى، ليتحول إلى نمط سائد فى المجالات العملية، مع التمسك بالقيم الحاكمة، وقيادة المجال الدينى، فإننا نحقق بذلك المناخ الملائم لتفجير طاقات الأمة، والذى يمكننا ضمن أسباب وشروط أخرى، من تحقيق التقدم المنشود.

وعليه يمكن أن نعيد النظر فى الأنظمة الحاكمة للمجالات العملية، والتى يغلب عليها أن تكون من الأنظمة المستوردة من النموذج الغربى، حتى نصل إلى تصورات جديدة ننظم من خلالها حياتنا العملية. والحقيقة أن الأوضاع العامة فى النظام السياسى والاقتصادى، وكذلك الأنظمة الاجتماعية والتعليمية والصحية غلب عليها النقل المباشر من الأنظمة الغربية، حتى بات النظام القانونى العام الحاكم فى معظم البلاد العربية والإسلامية نظاما غريب المنشأ، زرع فى بيئة غير البيئة التى أنتجته. فالغالب على الأنظمة التى تسمى بالأنظمة الرسمية أنها محاولة لتقليد النماذج المتقدمة للحضارة الغربية. ولعل الفكرة وراء هذا النقل والاستيراد، تكمن فى الظن بأن النظام الذى حقق التقدم الغربى، يمكن إعادة إنتاجه فى بلاد أخرى، ومعه يمكن إعادة إنتاج التقدم الغربى. والحقيقة التى نشهدها فى الواقع الراهن، تؤكد أن إعادة إنتاج النظام الغربى لم تحقق لأمتنا التقدم، بل إن الواقع الراهن يتجاوز هذه الحقيقة، ويصل بنا إلى واقع يؤكد أن النظام المستورد لم يحقق حتى التنظيم المراد منه. وفشل الأنظمة الغربية المستوردة، ليس ناتجا من عدم تطبيقها بالشكل المناسب، كما يظن البعض، وليس نتاجا لتطبيق غير كامل لها، كما يردد البعض، بل إن فشل هذه الأنظمة وفشل تطبيقها، والفشل فى تحقيق المراد منها، كلها تنتج من غرابة الأنظمة عن البيئة العربية الإسلامية.

لقد مثلت الأنظمة الغربية خروجا واضحا على المجال القائد، وهو المجال الدينى، وخروجا أيضا على المجال القاعدى، وهو المجال الاجتماعى الجماعى، وجاءت فى النهاية فى صورة تهدم العلاقات بين المجالات الحياتية. فالنظام الحادث من خلال المجال القائد الممثل للقيمة العليا، والمجال القاعدى المنظم لحياة الناس، قد أصابه ضرر بالغ من جراء تنظيم المجالات العملية بصورة لا تتفق مع هذه

المجالات الأساسية. وعلينا أن نلاحظ أن المجال الدينى والمجال الاجتماعى، لهما تواجد واقعى وحياتى، وبالتالى هما يمثلان واقع حياة الأمة، وأن استيراد الأنظمة فى المجالات العملية لم يغير واقع حياة الأمة، بل أضاف لهذا الواقع أوضاعا لا تتناسب مع مجمل النمط السائد فى الحياة. وكانت النتيجة التى نراها حتمية لذلك، أن تفشل كل تجارب التنمية المستوردة، ونخسر فرص تحقيق التقدم، وفرص الخروج من الأزمة الحضارية الشاملة التى تعانى منها الأمة.

وببساطة يمكن أن نتصور الوضع الحالى فى مشهد عملى مباشر. فلقد أعطينا فردا ما أداة ليحقق بها الإنجاز، ولكننا لم نعطه هذه الأداة فى ظروف أو شروط ملائمة، ولا فى نظام يستطيع أن يتعامل معه، ولهذا لم يحقق النتيجة المرجوة. ونقصد من هذا أن المشكلة لا تكمن غالبا فى أدوات الإنتاج، أى فى الآلات قدر ما تكمن فى منظومة العمل نفسها. وما يقال عن العمل الاقتصادى يقال عن العمل السياسى. ففاعلية الإنسان العربى فى التعامل مع النظام الغريب المستورد، لم تتجاوز التعايش السلبى معه. حيث يمكن أن نجد قدرا من التكيف السلبى مع مجمل الأوضاع الراهنة، لكننا لا نجد أى نوع من التكيف الإيجابى الخلاق الذى يمكن أن يكون كفيلا بتحقيق طفرة فى الأداء على كل المستويات.

وتجاه هذا الواقع الراهن نحتاج إلى جدول أعمال يختلف عن جدول أعمال النخب السياسية والثقافية، والتى حكمت الواقع فى القرن الأخير. ويبدأ جدول أعمال النهوض حسب تصورنا بإعادة تنظيم المجالات العملية، وهو عمل يبدأ بالأنظمة الحاكمة لهذه المجالات والقوانين المتسيدة عليها. فتجديد الأنظمة بصورة تعبر عن النظام العام السائد لدى الناس، والمستمد من العقيدة الحضارية للأمة، يعد أمرا بالغ الأهمية، حتى يمكن أن نصل لوضع أنظمة فاعلة فى تحقيق الأهداف المرجوة، وكذلك تكون أنظمة متجانسة مع مجمل الأوضاع الحضارية للأمة.

وربما يكون البدء بتغيير الأنظمة الرسمية والقانونية ضرورة، ولكن النظر للأمر بصورة أخرى، قد يصل بنا إلى خلاصة مختلفة. فمن وجهة نظر عملية قد يكون البدء بتغيير النظام، ليس مناسبا لتحقيق التكيف والاستقرار، وقد يكون البدء بتغيير النظام بصورة فوقية، لا تشرك الناس فى وضع تصورات عن النظام المناسب

لحياتهم، قد يكون ذلك كافيا لبعد النظام عن الناس، أو عدم القدرة على تصور النظام الملائم لحياتهم. وغالبا ما نتصور أن القوانين هى التى تمثل الواقع وتشكله، وبالتالى نتصور أن تغيير القوانين هو الوسيلة الوحيدة لتغيير الواقع. وفى الحقيقة لا يمكن أن نتصور تغيير نمط الحياة بدون تغيير القوانين الحاكمة للحياة، ولكن ليس شرطا أن يكون تغيير القوانين هو الخطوة الأولى فى التغيير، بل يمكن أن نضع تصورا عمليا مختلفا، نراه أكثر قدرة على تحقيق النهوض الحضارى المنشود.

ففى مجالات الحياة العملية تنظم هذه المجالات من خلال القوانين العليا، ثم الأنظمة الأدنى منها، حتى نصل لمستوى الإجراءات والقواعد العملية. وغالبا ما يكون نطاق القانون العام محدودا، إذا ما قورن بالأنظمة الفرعية، وذلك من حيث المجال الذى يحدده من التصرفات العملية. نعنى بذلك أن الإجراءات العملية تحدد مساحات كبيرة من الأداء العملى التنفيذى، فى حين ينظم القانون العام القواعد العامة للمؤسسة. وبهذا المنطق نفسه، ننظر للمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية، بوصفها النوع المؤسسى الذى يتميز بمجال واسع لأداء الناس، دون أن يكون القانون حازما فى تحديد أداء الناس، كما يحدث فى النظام السياسى. فالمجالات الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية والعلمية، تشمل نطاقا لأداء الأمة تحدده قوانين، ولكنها تترك مساحات واسعة للاختيارات التى يحددها المؤسسون والعاملون فى المؤسسة.

نقصد من ذلك أن المجال السياسى يتميز بأنه مجال يقع تحت الحكم المباشر للسلطة السياسية، وغالبا ما تحكمه قوانين مقيدة لحرية العمل السياسى. وكذلك فإن القوانين العامة تحتاج لإرادة سياسية وتوافق بين الناس والحكومة حتى يمكن تغييرها. ولكن هناك مساحة تحتاج إلى أن تكون مجال التغيير الأول، وذلك ليس فقط لسهولة حدوث التغيير فيها، ولكن كذلك لأنها فى تصورنا المجال الأول للتغيير إذا نظرنا للتغيير من رؤية عملية تجريبية. فالتغيير يحتاج لإبداعات، ويحتاج أيضا لتجديد، وكل ذلك لا يتحقق إلا من خلال نوع من التجريب العملى التفاعلى. ونعتقد أن المؤسسات العملية الخاصة بكل أنواعها، هى المناط بها أن تحدث التغيير الحقيقى فى أداء الأمة العملى، من خلال وضع أنظمة عمل جديدة، وتنظيم هذه المؤسسات على قواعد تتناسب مع الأنماط الحياتية السائدة.

والمؤسسة الاقتصادية مثلا، يمكن أن تكون المختبر الأول الذى يساعد على قيام نمط عملى جديد فى تنظيم المؤسسة، وتنظيم أداء العاملين فيها. وبرغم أى قوانين حاكمة للمؤسسات الاقتصادية، فإن نطاق هذه القوانين يكون قاصرا عن فرض نمط محدد للأداء. ولهذا يمكن للمؤسسات الخاصة الاقتصادية أن تكون المجال المناسب لوضع أنظمة إدارية جديدة تتفق مع البناء القاعدى للأمة، ونعنى به النمط الاجتماعى الجماعى، كما يمكن للمؤسسات الاقتصادية أن تكون نموذجا لتحقيق الأداء المتفق مع قيم الأمة، والمحقق لقيادة وسيادة المجال الدينى فى حياتنا. وأهمية ذلك، لا تكمن فقط فى أن المؤسسات الاقتصادية يمكن أن تكون مجالا متاحا للتغيير، ولكن أيضا فى أن هذه المؤسسات منوط بها تحقيق كثير من أهداف النهوض، ولهذا يمكن أن تكون معملا لتجريب أنماط جديدة بهدف تحقيق الهدف الاقتصادى للنهوض الحضارى. ومن خلال ما تسفر عنه تجارب التجديد يمكننا أن نكتشف الوسيلة الملائمة لتنظيم حياتنا، والتى تكون كافية لتحقيق طفرة فى الأداء.

إن التحدى الاقتصادى الراهن والذى يواجهه العالم كله، وبالطبع تواجهه الأمة العربية والإسلامية، هو المفتاح الأول لتحقيق التغيير فى مجال الأداء الاقتصادى وفى مجال إعادة تنظيم مجالات الحياة. ونتصور أن الظروف الراهنة تجعل المجال الاقتصادى من أكثر المجالات التى يمكن تحقيق الحراك من خلالها، كما يمكن تحقيق التغيير المؤسسى لدرجة تجعل المجال الاقتصادى موطنا للتجديد الحضارى. وعندما نفعل المجال الاقتصادى من خلال المجال الاجتماعى الجماعى القاعدى، نصل بذلك للحراك الاجتماعى الواسع، والذى يلازم أى محاولات للنهوض، بل يعد المحرك الحقيقى للحراك الحضارى.

ونصل بذلك لأهمية أن تكون المؤسسات الاجتماعية مجالا مناظرا للمؤسسات الاقتصادية، وأن يكون لها دور فى النهوض، وأن تكون مجالا للتجديد الحضارى. ونعتقد أن المؤسسات الاقتصادية والمؤسسات الاجتماعية معا، يمثلان الحقل التجريبى الأساسى لعمليات النهوض. والمجال الاجتماعى هنا يمثل كثيراً من الضرورات التى يفرضها الوضع غير العادل للاقتصاد العالمى، وللنمط الرأسمالى الغربى، مما يجعل التفوق وتحقيق طفرة فى تحقيق التكافل

الاجتماعى عملا يساهم فى تطوير أداء الأمة، كما يساهم فى تقليل الآثار السلبية للواقع الراهن المأزوم.

ويعد المجال الاجتماعى وما يشمله من مجالات للفعل الاجتماعى الإنسانى، وكذلك ما يمثله من أسس يقوم عليها الاجتماع البشرى فى التقاليد العربية، مجالا لتحقيق مستوى ملحوظ من الحراك فى بنية الأمة، وتطوير تماسكها الاجتماعى، وكذلك تطوير تنظيمها الداخلى. ومجال المؤسسات الاجتماعية يقترب مباشرة من المجال الاجتماعى الحياتى، والذى يمثل المجال القاعدى. فالمؤسسات الاجتماعية الخيرية، ومؤسسات البر، تقترب مباشرة من الحياة الاجتماعية، وترتبط بالأوضاع الاجتماعية الحياتية، مما يجعلها مجالا لتطوير أسس التجمع الجماعى للناس، ووسيلة لتطوير الحياة الاجتماعية، ومجالا خصبا للتفاعل الاجتماعى اليومى.

وبهذا نحدد نطاق الفعل الحضارى الأول الذى تنطلق منه شرارة الحراك والتغيير الحضارى، فهو نطاق محصور بالناس وحياتهم. ففى هذه المساحة نحتاج لتطوير النمط الحياتى السائد، ونعيد إحياء التقاليد العربية داخل الناس أنفسهم، وفى سلوكهم الفردى والجمعى الحر، وهى مساحة ملحوظة من الحياة، ومساحة لا تقع تحت طائلة النظام الغربى المستورد مباشرة. وقد يرى البعض أن هذا التصور يحاول أن يجعل التغيير فى مساحات بعيدة عن السلطة السياسية، كما ظن البعض أن البعد عن منافسة السلطة السياسية أمر ضرورى لحركات الإصلاح، ولكن ما نقصده يختلف عن ذلك، فنحن نحاول التأكيد على أهمية التطوير فى المجال الاجتماعى والجماعى والعملى للأمة، لأننا نرى أن النهوض فى الأمة العربية والإسلامية، ليس نهوضا سياسيا، بل هو نهوض اجتماعى دينى فى الأساس، فهو نهوض الناس، وتغير حياتهم، مما يؤدى فى النهاية للتغيير السياسى أو يفرضه. وبدون تغيير حياة الناس لن يتحقق لهذه الأمة النهوض المنشود. فنحن أمة المعانى والقيم والعقيدة والمثل، أمة تعتمد فى قوتها على ترابطها الجماعى الاجتماعى، لا على النفوذ المالى والعسكرى. ولهذا علينا أن نستثمر رأس مال الأمة الحقيقى، وهو دينها واجتماعها.

أولويات القيم:

من أهم العناصر المؤثرة في حياة الناس والمميزة للحضارات، تلك التى تتمثل فى العلاقة بين القيم بعضها وبعض، والتى تظهر فى سلم أولويات القيم. وكثيرا ما يغيب عنا هذا البعد، حتى إن القول بوجود قيم إنسانية عامة يعتمد على إغفال العلاقات والترتيب بين القيم. ففى التجربة البشرية التاريخية، حدث نوع من التوافق العام على مجموعة من القيم أصبح لها قبول إنسانى تاريخى، وشكلت معالم القيم الإنسانية العامة. فهى حقيقة إذن أن هناك مجموعة من القيم توجد تاريخيا فى كل الحضارات، وتتردد عبر الفترات التاريخية المتلاحقة. فإذا تكلمنا مثلا عن قيمة الخير، فسنجد أنها قيمة تتردد فى كل الحضارات البشرية، وتستمر عبر التاريخ الإنسانى كله. وكذلك بالنسبة لعدد من القيم الأخرى مثل قيمة العدل، وغيرها من القيم. ولعل التوافق والاستمرارية لهذه القيم يعبر عن ضرورتها العامة لحياة البشر، فالخير والعدل من الأسس التى تمكن الإنسان من تحقيق استمرارية الحياة، كما أنها من القيم الضرورية للاجتماع البشرى عموما.

وأول ما نستنتجه من وجود هذه القيم فى التاريخ الإنسانى الحضارى، أنها تؤكد لنا على أهمية الأصول الحضارية الممتدة عبر التاريخ، والتى تؤدى إلى الترابط الاجتماعى من ناحية، كما تؤدى إلى استمرارية الحضارة وربط تاريخ الجماعة البشرية عبر الماضى والحاضر والمستقبل. والبعض يحاول استخدام تلك القيم الإنسانية العامة فى تأكيد وجهة النظر القائلة بأن العالم يتجه نحو التوحد فى حضارة واحدة. وفى الوقت نفسه، نجد أن الدعوة للعولمة الحضارية، تقوم على فرض عدم استمرار الحضارات، وكأن الحضارة تمثل مرحلة زمنية، وكأننا وصلنا لمرحلة تختفى فيها الحضارات لصالح الحضارة الغربية. والحقيقة أن القول باستمرار وتراكم التجربة البشرية وما فيها من قيم، يتعارض مع القول بانتهاء الحضارات. فهذه الدعوة تصور لنا الاستمرارية لصالح الحضارة الغربية، وتلصق صفة الاضمحلال بحضارتنا العربية الإسلامية.

والحقيقة أن استمرار القيم الإنسانية العامة ـ فى تصورنا ـ هو نتاج لاستمرار الحضارات وتميزها بأصول ثابتة عبر التاريخ. فمن خلال الجانب المستمر من الحضارة

والمتمثل فى أصولها تتشكل القيم الحاكمة للحضارة عبر التاريخ. وهذه الأصول الحاكمة للحضارات وما تشمله من قيم، هى المصدر الذى أدى إلى انتشار بعض القيم عبر التاريخ البشرى لدرجة تسمح بتحديد بعض القيم الإنسانية العامة. ولكن بدون استمرار الثوابت الحضارية، لن توجد قيم إنسانية عامة تميز التاريخ الإنسانى. فالحقيقة أن القيم العامة ليس لها وجود واقعى، بل هى استنتاج من السائد لدى الحضارات. فالعدل بوصفه قيمة إنسانية عامة ليس له وجود، ولكن ما يوجد فى الواقع التاريخى، هو تصورات ومعان مختلفة للعدل توجد لدى الحضارات المختلفة، وبهذا يتحقق العدل لدى معظم الحضارات، ولكن فى صور ومعان مختلفة، ومن هذا التكرار العابر للحضارات، نستنتج أن العدل قيمة عامة فى التاريخ الإنسانى.

وهنا نصل إلى النقطة الأولى المميزة لبناء القيم، وهى المعانى الخاصة لكل قيمة. فالقول بأن هناك قيما عامة فى التاريخ الإنسانى، يركز على عناوين القيم دون المفهوم المفسر لها، والذى يختلف من حضارة لأخرى، كأن نرى أن العدل من القيم الشائعة فى الحضارات البشرية، ولكن معنى العدل يختلف من حضارة لأخرى. والاختلاف فى معانى العدل، التى تتراوح بين العدل بالمعنى المتسامى لحد العدالة بالمعنى التنفيذى النسبى، تجعل العدل بوصفه قيمة عامة مجرد إطار لمجال من مجالات القيم التى يكون لكل حضارة موقف منها. وبهذا نعيد تعريف القيم العامة فى التاريخ الإنسانى، حيث نرى أنها تمثل المجالات الأساسية والمواقف الحياتية، والقواعد الضرورية التى تحدد كل حضارة موقفها الخاص منها.

ففى مجال الموقف التنظيمى من الناس، يجرى تحديد المعانى المختلفة للعدل، والتى تحدد كيفية تحقيق التوافق بين الناس، وفى الموقف العملى تجاههم، وكذلك الموقف القانونى منهم. وتصبح العدالة أو العدل، عنوانا لمجال من المجالات التى تحدد فيها القيم الإنسانية الحضارية. وهذه المجالات الخاصة بالقيم، وكذلك الخاصة بالأخلاق تمثل المجالات الضرورية للحياة الإنسانية، ومنها تتحقق القيم العامة، والتى يمكن أن نَعُدَّها مجالات القيم العامة الإنسانية، والتى تمثل النطاق المشترك بين الحضارات. فالمشترك إذن أن حياة الناس تواجه بعض التحديات والمواقف والأسئلة الأساسية، والتى تتردد عبر الزمان والمكان وفى هذه التحديات المشتركة تقيم كل حضارة موقفها الخاص.

نصل من هذا إلى أن القيم تكتسب معانيها فى الحضارة، وبالتالى تتميز الحضارات فى المعنى المراد من القيمة. ولكن التميز يتجاوز هذا المعنى، ويصل إلى الوسائل المستخدمة فى تحقيق القيمة. ثم نصل لمجال آخر من التميز بين الحضارات، والذى يظهر جليا فى العلاقة بين القيم. ونعنى بهذا المجال أن القيم ليست تصورات منفصلة بعضها عن بعض، ولا تمثل مواقف منفصلة فى الحياة العملية، فالغالب أن الإنسان يواجه مواقف معقدة تمثل تحديا لأكثر من قيمة فى الوقت نفسه. وفى الحياة المعاصرة والتى تتميز بالتركيب والتعقيد، وتحديات التقدم العلمى، وتحديات الأوضاع البيئية، يواجه الإنسان مواقف شديدة التعقيد والتركيب، وهى بهذا تصبح موضعا لعدد من القيم بصورة متزامنة. وهنا يكون على الإنسان أن يفاضل بين القيم وبين النتائج المترتبة على الموقف الذى سيصل له. والتفضيل بين القيم، هو موضوع أساسى لكل فكر أخلاقى عرفه الإنسان، وهو كذلك موضوع أساسى فى الفقه الدينى.

ومن التفضيل بين القيم الناتج من تعقد المواقف العملية، تظهر العلاقات بين القيم، كما تظهر درجة الأولوية المعطاة لكل قيمة من القيم. والأمر لا يصل لحد وجود نموذج واحد لترتيب القيم. ففى كثير من المواقف، يكون التفضيل ليس نتاجا لتفضيل قيمة على أخرى، بل نتاجا لتفضيل نتيجة ما على النتيجة الأخرى، من خلال تحديد الضرر المقبول والضرر الأكبر، وهكذا. فالغالب أن يكون للقيم ترتيب وعلاقات أساسية يحددها النموذج الحضارى الأساسى، والذى يحكم الجماعة البشرية. ويأتى بعد النموذج الحضارى الأساسى الفقه الحضارى والدينى، والذى يحدد كيفية التعامل مع المواقف الخاصة، والذى يهدف فى النهاية لتحقيق الغاية النهائية من القيم، ومن منظومة القيم المتكاملة، كما يهدف إلى تفعيل القيم فى إطار الحفاظ على المصالح الأساسية، والتى يرعاها النظام الحياتى السائد. والحق أن النظر للقيم من خلال أهدافها النهائية، أى غاياتها مثل النظر للتقاليد من خلال أهدافها النهائية يساعد كثيرا على تجديد الرؤية الحضارية، كما يساعد على الوصول إلى تصور حضارى، يصل بنا إلى عمق الفقه الحضارى الحاكم لأمتنا عبر كل تاريخها. فالغايات النهائية تكشف الجوهر المستمر، وتحدد المتغيرات المرتبطة بكل مرحلة تاريخية محددة. فالقيمة التى تمثل

أصلا حضاريا، وثابتا تاريخيا، تظهر فى مضمونها وهدفها، وتتجلى فى غايتها النهائية والتى تمثل المعنى الجوهرى لها.

وعندما نرسم سلم أولويات القيم ونحدد المعانى والغايات الأساسية لهذه القيم، نصل إلى المنظومة الحضارية المميزة لكل حضارة. وهنا نجد أن القيم من حيث هى نظام للحياة تختلف اختلافا بينا بين الحضارات، وأن التشابه فى مجالات القيم لا يتعدى مساحة التصنيف العام، ولا يقابله تشابه فى الحياة العملية، ولا فى نظام الحياة السائد. فتحديد الأولويات بين القيم يصل بنا إلى المنظومة المتكاملة للقيم، والتى يكون لها معنى فريد فى كل حضارة، ومنه تتحقق الخصوصية الحضارية فى أحد أهم جوانبها. ولا نستطيع تحقيق التجديد الحضارى فى الأمة العربية والإسلامية دون أن نعى منظومة القيم ونفهم أولوياتها، حتى نستطيع ترجمة هذا التميز فى القيم إلى تميز مناظر له فى نظام الحياة ومنجزات الحضارة.

وعلينا أن نفهم بعض الأبعاد المترتبة على اختلاف موقع القيم داخل المنظومة المتكاملة لها. فعندما نعرف القيم العليا نحدد بذلك الغاية النهائية من الحياة، كما نعرف القيمة الأساسية التى يكون علينا تحقيقها. ومن القيم التى تحتل المكانة الأولى فى منظومة القيم تتشكل النظم الأساسية فى الحياة، ومنها النظام السياسى والاجتماعى والاقتصادى. أما القيم الفرعية والتى تحتل مكانة أقل فلا تمثل ضرورة فى حد ذاتها، ولكن يكون تحقيقها تاليا لتحقيق القيم الأعلى، ورهنا بالظروف والاحتياجات المعاصرة، أى استجابة لظروف العصر. مما يعنى أن تأجيل تحقيق القيم الفرعية جائز، كما أن تحقيقها لا يكون على حساب القيم الأعلى.

وبجانب هذا علينا أن ندرك أن تحقيق قيم ما، قد يتعارض مع تحقيق قيم أخرى، أو يحل محلها. فعندما نتكلم عن قيمة العدل وقيمة الحرية، ونحاول أن نوفر للفرد وللجماعة الظروف الحياتية الملائمة، قد نجد أن تحقيق الحرية قد يتعارض مع تحقيق العدل، وتصبح الأولوية للقيمة الأعلى فى النموذج الحضارى. وقد نجد مثلا أن تحقيق حقوق الفرد والجماعة يحدث فى نفس المجال المراد تحقيق العدل فيه، وعندها يصبح تحقيق قيمة بديلا عن الاهتمام بالقيمة الأخرى، فالعدل يعطى كل فرد أو جماعة حقه، وقد يغنى ذلك عن مسألة توزيع الحقوق بعدالة. ونقصد من ذلك أن

تناول المسألة من باب العدل يختلف عن تناولها من باب الحقوق. وبالمعنى نفسه، سنجد أن تناول وضع الأفراد والجماعات من خلال مفهوم الحقوق يتعارض مع التناول القائم على مفهوم الواجبات، وهو تعارض ينتج من أن كلتا القيمتين تنظمان المجال نفسه، ولهذا علينا أن نحدد المدخل الذى ننظم به دور الفرد والجماعة، وهل هو من باب الحقوق أم من باب الواجبات.

كذلك يؤدى الفهم المتعمق للقيم وسلم الأولويات، إلى تحديد القيم المطلوب تحقيقها فى ذاتها، والقيم التى يكون تحقيقها من أجل قيم أعلى. وتلك القيم التى لا تحتوى على قيمة فى ذاتها هى فى الحقيقة من الوسائل والاختيارات. فهناك قيم عليا تلتزم الأمة بها فى حد ذاتها، وتحتوى بداخلها على قيمة وجودها، ولا يجوز التنازل عنها، أو عدم تطبيقها، أو تنحيتها من حياة الأمة. ويصبح الالتزام بهذه القيم من الالتزام الحضارى وتحقيقا للانتماء الجامع للأمة. والتغاضى عن هذه القيم يمثل خروجا على حضارة الأمة، فإذا حدث من الحاكم، كان ذلك خروجا على قيم الأمة يفقد الحاكم شرعيته. وإذا خرجت الأمة فى حياتها من قيمها الأساسية، كان ذلك عنوانا على تدهور أوضاع الأمة، مما يترتب عليه تفكك الأمة، وتعرضها للأخطار.

ولكن على مستوى القيم الأدنى يصبح تحقيق هذه القيم مطلوبا طالما كان تحقيقها محققا للقيم الأعلى منها، فهى ليست قيما مطلوبة فى حد ذاتها، ولكنها قيم بقدر ما تكون وسيلة لتحقيق قيم أعلى. ففى المقابلة بين قيمتي الحرية والعدل، يكون تحقيق الحرية فى الحدود المحققة للعدل عندما تكون الحرية قيمة تالية للعدل، أو يكون تحقيق العدل فى الحدود المحققة للحرية عندما تكون الحرية هى القيمة الأعلى. وقد يرى البعض أنه لا يوجد تعارض بين القيم، ولكن إذا نظرنا للواقع، حيث إن القيم تتحقق بصورة نسبية، ولا يوجد أى تحقق واقعى للقيم يتسم بالكمال، حيث إن المطلق يرتبط بالدين، فهو إلهى والنسبى يرتبط بالواقع، فهو إنسانى، عندئذ ندرك أن التحقق النسبى للقيم فى واقع معقد ومتشابك، يجعل تحقق القيم معا أمرا غير واقعى. ففى الحقيقة لا يمكن أن نحقق العدل والحرية تحقيقا متوازنا ومتكاملا، بل يغلب فى كل تجمع بشرى أن تظهر درجة من التفضيل تجاه هذه القيمة أو تلك. وهنا يمكن أن يركز مجتمع ما على تحقيق الحرية دون أن يكون

للعدل نفس الأولوية، وعندما يتعارض تحقيق العدل مع تحقيق الحرية يميل هذا المجتمع إلى تحقيق الحرية أولا، ثم يتحقق العدل فى الحدود الممكنة.

نخلص من هذا إلى أهمية اكتشاف تميز منظومة القيم الحاكمة للأمة، ومنها نحدد الأولويات، ونعيد تصور المعانى، ثم نرتب حياتنا فى ضوء الظروف المعاصرة بما يحقق أولويات القيم التى تؤمن بها الأمة لا الأولويات التى تفرضها الظروف الجارية. كذلك يفيدنا هذا الفهم المتعمق لقيم الحضارة العربية الإسلامية فى إعادة تصورنا للتحديات التى تفرضها هيمنة الحضارة الغربية المعاصرة مما نتج عنه اضطراب فى جدول أعمال الأمة، وظهرت على السطح أمور فرضت نفسها وكأنها أولويات الحياة، وهى فى الحقيقة أولويات الحياة الغربية، وليست أولويات الحياة العربية. فعلينا أن نسأل عن الأهمية النسبية لمسألة الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، وغيرها من الموضوعات التى تفرض علينا والتى يراد لنا السير فى اتجاهها: فهل هي تمثل بالنسبة لنا أولويات أم أن هناك قيما أخرى لها الأولوية فى حياتنا وحضارتنا، وتمثل عقيدتنا الحضارية والدينية؟

القيم ومجالات الحياة:

لم يكن ترتيب مجالات الحياة وتحديد المجال القائد والمجال القاعدى، ثم المجالات العملية التى تقع بينهما، مجرد تحديد لجغرافية المجال الحيوى للسلوك الإنسانى فى الأمة، بل هو تحديد للتفاعل بين الجوانب المتباينة للحياة، وتحديد للعلاقات بين المجالات يفضى فى النهاية لتحديد العلاقات بين القيم. وإذا كنا نتصور أن مجالات الحياة تمثل هرما يبدأ من القمة حيث المجال الدينى، ثم القاعدة حيث المجال الاجتماعى الجماعى، وبينهما الطبقات الممثلة للحياة العملية، فإن القيم الأساسية أيضا يمكن أن نمثلها فى شكل هرمى، حيث القيمة الأعلى، ثم القيمة التالية لها، ثم القيمة القاعدية.

والقيمة العليا هى التى تحدد أساس الحياة وتسيطر على مجمل جوانب الحياة والسلوك، ولا يجوز أن ينتظم أى جانب من جوانب الحياة خارجها. فهى تمثل فى الحقيقة القيمة الحاكمة والقيمة التى تملك مصدر الحاكمية العليا. أما القيمة التالية

لها ، وهى القيمة المؤسسة لمختلف جوانب الحياة ، فهى القيمة الناتجة من القيمة العليا ، وتمثل الأساس التطبيقى لها ، وتعد القيمة العملية المحققة لها . وفى المستوى الأخير نجد القيمة القاعدية ، وهى ليست قيمة أقل شأنا ، بل هى الصورة الحياتية الأساسية للقيمة العليا والتى تمثل التطبيق الإنسانى لها . وإذا تصورنا حياة الأمة ، فسنجد أنها تسير نحو القيمة العليا ، وتنظم حياتها العملية بالقيمة الوسطى ، وتبنى نفسها وذاتها الاجتماعية بالقيمة القاعدية .

وعلينا أن نلاحظ أن القيم الحاكمة فى الأمة العربية والإسلامية ، ليست فقط ثلاث قيم ، ولا نميل أصلا لمحاولة حصر القيم الفاعلة فى حياة الأمة ، ولكن نريد أن نمثل بناء القيم فى تصور أساسى ، يلخص لنا التركيبة الفاعلة فى حياة الأمة ، فهو إذن تلخيص بغرض تحقيق الفهم ، ورسم تصور أولى وأساسى لتوجهات الأمة ، والقيم التى تطلب لذاتها . ونبنى تصورنا هنا على أن هناك قيما لها المرتبة الأعلى ، وتطلب لذاتها ، وتنظم كل مستوى من مستويات مجالات الحياة . وعليه تصبح القيم الثلاث قيما عليا ، وقيم فى حد ذاتها ولا يوجد بينها تعارض ، بل يؤدى تحقيق كل قيمة لتحقيق القيمة الأخرى . ونعنى بذلك أن تصورنا عن القيم الحاكمة ، يضعها فى مفاهيم متكاملة . ونفهم من ذلك أن بناء القيم المميز لأى تجمع بشرى ، يمثل حالة انتقائية للقيم المتكاملة والمترابطة ، والتى يتحقق لها التكامل والترابط من خلال المفاهيم المعطاة لها من قبل الناس أنفسهم . ويعد رأس هرم القيم والمتمثل فى عدد قليل من القيم الحاكمة بمثابة الجزء الرابط لمنظومة القيم ، والذى يؤدى إلى تحديد القيم الفرعية ، كما يؤدى إلى تنحية قيم أخرى أو تقليل أهمية قيم غيرها ، وعليه يصبح رأس هرم القيم تلخيصا لهوية الحضارة .

القيمة القائدة:

بالطبع نعرف أن الدين يمثل جوهر حياة الأمة ، ونعرف من ذلك أنه القيمة القائدة فى حياة الناس ، ولكننا نحاول أن نعبر عن الدين فى القيمة الأساسية فيه ، أو نعبر عنه من خلال القيمة التطبيقية الأولى ، والتى تحكم حياة الناس ، وتميز أمتنا عن غيرها . وعندما نعرف القيمة الحاكمة فى المجال الدينى ، فهى أولا وأخيرا قيمة الحق . ونسمى الحق ونعرفه بأنه قيمة ، لأن القيمة فى تصورنا هى المعنى المنظم

والإطار الحاكم الذى يحدد معانى الأشياء ويعرف دلالة الأحداث، كما يحدد معنى التصرف الإنسانى فى المواقف الحياتية المختلفة. والقيمة هى المعنى الذى تتوق له النفس وتتجه إليه وتبنى رؤيتها للحياة من خلال منظوره.

والحق فى أمتنا هو القيمة العليا التى شكلت وعى الأمة، وأكسبت حضارتنا هويتها، وحددت المسار التاريخى للأمة عبر تاريخها الممتد. ولهذا فالحق هو الذى سيحرك الأمة نحو مستقبلها. والحق هو الله خالق السماوات والأرض. فالأمة العربية والإسلامية تتوجه نحو الحق وتؤمن به، بل هو إيمانها الأعلى والوحيد وهو الذى يحركها. والأمة التى تعبد الحق سبحانه، وتسلم نفسها فى طاعة الله، تجعل للحق السيادة على كل حياتها، وتجعله المنظم الأعلى، والمطلق المتجاوز للزمان والمكان والإنسان.

وتكمن أهمية فهم قيمة الحق فى أنها تفسر الهوية الحياتية والعملية للأمة، وليس فقط هويتها الإيمانية. فالأمة التى تتعبد للحق، وتنظم حياتها فى طاعة الله، أمة يحكمها نظام متجاوز لها، فهى تخضع لهذا النظام، تعبيرا عن إيمانها العميق بالخالق، وهى تدرك أنها تخضع لنظام ليس من البشر، بل من الله. والكثير من الدلالات المهمة تظهر فى تلك اللحظة التى ندرك فيها مدى خضوع الأمة لربها. فالنظام الأساسى للحياة يأتى تعبيرا عن الإيمان، وليس تعبيرا عن الظروف والمتغيرات المحيطة. ومهما اختلف نظر الناس أو فهمهم للدين فإن الحقيقة الباقية أن الأصول الدينية فى النص المقدس، تمثل نظاما حياتيا وقيما حاكمة، تسمو فوق الناس، ويلتزم بها الناس، عبادة للخالق.

والحق لا ينظم حياة الناس فقط، بل ويحدد لهم نموذج الحياة المرغوبة. إنه يحدد لهم نموذج الإنسان المؤمن. وهذا النموذج الإيمانى ليس نموذجا للإيمان، وليس نمطا للعبادة، بل هو نموذج متكامل للإنسان، فى عبادته وحياته وعمله. والأمة العربية الإسلامية لا يغيب عنها هذا النموذج فى أى لحظة. ولننظر للناس، فسنجد لديهم وعيا حقيقيا بنموذج المؤمن. والازدهار الحضارى أو التراجع الحضارى، لا يؤثر على تصور الناس عن هذا النموذج بل نزعم أن هذا النموذج، يعد واحدا من المكونات الملازمة للأمة والتى تربط تاريخها.

ونموذج المؤمن يتمثل فى العناصر الأساسية التى تحددها الفروض والوصايا

الدينية. ونحن هنا لا نتكلم عن الأمور الخلافية والتى تنوع الرأى حولها وكانت مجالا للاختلافات الفقهية والفكرية، ولكن ما يعنينا هنا أن شخصية المؤمن كما جاءت فى النص المقدس، قد حددت ملامح متفقا عليها عبر كل تاريخ الأمة، بل هى ملامح متفق عليها بين المذاهب الإسلامية، كما أنها ملامح ميزت صورة المؤمن فى الإسلام وفى المسيحية. وبهذا أصبح لدى الأمة تصور عن المثال الذى يلتزم الإنسان بالسعى لتحقيقه، ومنه تحددت كثير من القيم الحياتية والسلوكية والعملية

وهذا النموذج الحياتى يستمد من الحق وجوده، فهو الطريق الذى رسمه الحق للإنسان. والمؤمن يلتزم بما حدده الحق له لا عن خوف ولا عن إجبار، بل عن اختيار. فمن فرض الدين على هذه الأمة؟ بل نقول من جعل الدين عمادها منذ فجر تاريخها؟ ومن جعلها أمة تبحث عن دين التوحيد قبل أن يصل لها؟ إنه اختيار أمة عبر كل تاريخها، وهو إيمان ينبع من الناس. ونصل من ذلك إلى أن قيمة الحق فى حياة الناس تمثل نظاما أعلى تم الالتزام به عن إيمان من الناس. وهذا هو السر الحقيقى لقوة القيم الدينية، فهى قيم مطلقة متجاوزة لحدود الإنسان والزمان، وهى ثانية: قيم إلهية، وهى ثالثا: القيم التى اختار الإنسان الإيمان بها والطاعة لها، ورضى بها نظاما لحياته.

ومن هذا التصور تصبح وجهة الأمة نحو الحق، وعليها أن تواجه الباطل. وتلك هى القيمة التى علينا أن نرتكز عليها فى بناء مستقبل الأمة. فالحاجة الأساسية لنا أن نعيد تنظيم حياتنا وفقا للأوضاع المحققة للحق، وما يؤدى له ذلك من التزامات أخلاقية ومعنوية. فالصعود الحضارى للأمة لن يكون إلا بقدر ما تكون حياتها محققة للحق، بل إن الدافع نحو الحق، هو المحرك الحضارى الأساسى للأمة. ونفهم من ذلك أن الأمة تحتاج لترجمة إيمانها إلى رسالة حضارية تتوجه بها إلى العالم، كما تتوجه بها إلى نفسها، كما تتقرب بها من إيمانها وتحقق طاعتها للحق. والرسالة الحضارية الإنسانية، هى النموذج المميز لصعود الأمة الحضارى فى فترات التاريخ السابقة.

إن عماد المستقبل لهذه الأمة، يقوم على ما يمكن أن تحققه من تنظيم لحياتها

يحقق النموذج الإيمانى ، وقدر ما تحققه من تحويل إيمانها إلى رسالة حضارية . وهنا نرصد المرحلة التى يتحول فيها الإيمان إلى الدور المحرك للحياة ، ويصبح بحق القوة الرئيسية فى الحراك الحضارى . فما نصل له من خلال الإيمان من إعادة تنظيم الحياة يحقق لنا إعادة إنتاج نظامنا فى مواجهة الظروف المستجدة ، وبالتالى نعيد إحياء التقاليد والقيم الموروثة . فلأن الإيمان الدينى ، هو الإطار الحامى لقيم الأمة والممثل لها عبر التاريخ ، لذلك يمكننا من خلال تفعيل الإيمان الدينى فى حياتنا أن نعيد جوهر القيم الحضارية للأمة مرة أخرى ، وبهذا نعيد إحياء التقاليد الموروثة . والإيمان الدينى ، وما يقدمه من تصور عن نموذج الإنسان المؤمن ، يمثل الجانب الأساسى من الثوابت التى يكون علينا أن نلتزم بها ، ومن خلال رؤية دينية جديدة ، تعيد اكتشاف الأسس الدينية ، نستطيع أن نميز بين الثابت والمتغير من تقاليدنا العربية .

ومن الناحية الأخرى فإن الرسالة الحضارية والتى حركت الأمة فى الماضى ، هى التى ستحرك الأمة فى المستقبل . ومن الإيمان الدينى تكتشف الأمة رسالتها الحضارية . وكل أمة أو شعب يتحرك نحو المستقبل ، يكتشف لنفسه رسالة حضارية ، أى معنى يتحرك من خلاله ولأجله . والأمة العربية الإسلامية لا تحركها معانى التقدم العملى ، والتفوق العلمى ، بل يحركها رسالة معنوية روحية ، تجسد لها دورها فى الفهم الإنسانى ، وفى تعميق البعد الروحى والوجدانى . وغالبا ما تحقق الأمة منجزها الحضارى والعملى والعلمى بوصفه نتاجا لفهمها الإنسانى ، وتجسيدا لروحها وإيمانها . ولهذا نرى أن من الحق تستمد الأمة معانى جديدة ، ومنها تحدد رسالتها الحضارية ، والتى تحقق لها التوحد والفعل الحضارى المشترك الذى يمكن أن يخرج الأمة من ليل تراجعها الحضارى الطويل .

والمعنى النهائى لسيادة قيمة الحق فى حياة الأمة ، هو أنها تبنى كيانها الحضارى الشامل ، تحقيقا للحق المطلق وتوجها نحوه . والحق مطلق ، ولكن التطبيق الحياتى نسبى ، لهذا يصبح المحرك الحقيقى للأمة هو الدافع للاقتراب من المطلق ، أى التحقيق التدريجى للقيم المطلقة . والفرق بين المطلق الذى تؤمن به الأمة والنسبى الذى تحققه فى حياتها يمثل المساحة التى تمثل الدافع الحضارى ، والتى يأتى منها الحراك الحضارى المحقق للصعود الحضارى . فنسبية التطبيق لا تعنى أبدا أن الأمة

تؤمن بالقيم النسبية أو الأخلاق النسبية، ولكن الأمة تؤمن إيمانا حقيقيا بالقيم والأخلاق المطلقة، ولكنها تؤمن أيضا بأن الكمال لله وحده وأن العصمة للأنبياء والرسل. وبهذا يصبح المطلق الإلهى هو المثال الذى تتحرك نحوه الأمة فتقترب منه ولا تبلغه، ولا تتوقف عن التوجه نحوه. وتصبح نسبية التطبيق نابعة أساسا من الطبيعة البشرية، ولكنها تنتج لا من الاكتفاء بالتطبيق النسبى والفهم النسبى للقيم، بل تمثل حالات من التحقق التاريخى للقيم.

هذا الدافع نحو الحق والتوجه له وحده يؤدى فى النهاية إلى قوة دافعة تحدد مسار التفاعل والفعل الحضارى، حيث يصبح التقدم الحضارى نتاجا لما يتحقق من اقتراب نحو الحق. وبهذا يمكن أن نرى أن بناء الحضارة عبر مراحله المختلفة يتحول إلى مسار للتقدم نحو الحق، بما فى ذلك تطوير وسائل الحياة وأنظمتها لتحقق القيمة الأعلى فى الحياة. والمشروع الذى يجمع الأمة، ويمكن أن يحقق توجها نحو مستقبل أفضل، يصبح الرسالة الحضارية التى تتطور بجهد الأمة، لتحقق مراحل متتالية من الإنجاز الحضارى الذى يحقق المعانى الأساسية التى تصل لها الأمة ترجمة لإيمانها بالحق.

ولعل هذا الدافع الحضارى يعبر لنا عن التنوع الحضارى بين الشعوب والأمم، ففى كل حركة وفعل حضارى لأى تجمع بشرى، يكون تحقيق النهوض الحضارى نتاجا لتراكم العمل الحضارى الإيجابى، ولكن التنوع الحضارى يظهر فى فهم الناس لهذا التراكم، وبالتالى تختلف التجمعات البشرية فى المادة الأساسية التى يتحقق منها التراكم الحضارى المحقق للنهوض. ومن الحق، ومن تلك القيم العليا التى تميز الأمة العربية والإسلامية، يمكن أن نعرف المادة الأساسية للحضارة. وهكذا علينا أن نبنى تصورنا للمستقبل، من خلال سيادة قيمة الحق، بوصفها أساس الرسالة الحضارية، وعماد النظام الحياتى، ومادة التراكم الحضارى.

القيمة العملية:

فى المجالات الحياتية المتنوعة، وهى تلك المجالات الخاصة بالعمل والأنظمة، والتى تمثل الفضاء الواسع للممارسة اليومية، والأنظمة الرسمية، والمؤسسات الفاعلة، ستكون القيم العليا إطارا حاكما، وستكون قيمة الحق فاعلة، ومنها تأتى

القيمة الأساسية التى تحكم نطاق الحياة العملية فى تصورنا، وهى قيمة العدل. والعدل هو القيمة التى تنظم الحياة والأنشطة الأهلية، بما فيها من نشاط عملى واقتصادى ومهنى، كما أنه القيمة التى تنظم الحياة السياسية وتحكم الأنظمة السياسية، كما تحكم مؤسسات النظام السياسى وعلى رأسها الدولة. وبالطبع فإن الوصول إلى جوانب الحياة المتعددة، يعنى أننا بصدد مجالات متشعبة ومواقف متنوعة، وهى فى النهاية موضوع لكثير من القيم والتقاليد والأخلاقيات. ولكننا نحاول أن نصل إلى ملمح من الملامح التى تلخص الحياة العربية وتقاليدها الحضارية. وهو تلخيص لا يؤدى إلى أى إهمال للجوانب الأخرى، بل هو فى الواقع تلخيص رمزى الدلالة. فالحياة العربية تحكمها كثير من القيم، والجوانب العملية بكل أنشطتها المختلفة والمتنوعة، تحكمها أيضا كثير من القيم. ولكننا نحاول أن نلخص تلك القيم فى القيمة التى نراها الأهم والتى تحتل مكانة أكبر. وهى القيمة التى لا يمكن التنازل عنها، أو هى القيمة التى يعد عدم تحققها كافيا لهدم بنية الأمة، أو تدهور أوضاعها الحضارية.

وبمعنى آخر، نرى أن القيمة التى يأتى ذكرها أولا فى الحياة العملية لأمتنا، هى العدل. فالعدل هو المنظم الأساسى، الذى نرى أهمية تطبيقه أولا وقبل غيره من القيم. فالعدل هو الذى يحقق قيمة الحق فى الحياة. ولا نتصور أن تكون الحياة غير عادلة، وفى الوقت نفسه يتجه إيمان الأمة نحو الحق، فالحق عدل. وأول ما نراه اعتداء على الحق هو الظلم، لأنه ظلم يقع على خليقة الله، وهو تعد مباشر على الحق. وبهذا يصبح الأساس الأول للإحياء الحضارى هو العمل من أجل تحقيق العدل. ومعركة تحقيق العدل، ليست معركة هينة، بل إن المعنى المطلق للعدل والذى يحرك الأمة ويحقق الحق، ليس مجرد تحقيق للعدالة. فالأمر لا يختص بممارسات عادلة بين الناس بالمعنى الذى يعتمد على توزيع الحقوق بالتساوى بين الناس. كذلك فإن العدل لا يعنى المساواة أمام القانون فقط بالمعنى القضائى. فالعدل هو النظام العادل الذى تنتفى عنه صفة الظلم، كما تنتفى عنه صفة الفساد. والحقيقة أن الفساد نوع من الظلم، لأنه نوع من التعدى على ملكية الآخرين أو ملكية الأمة، ولهذا فهو هدم للعدل فى أساسه.

ونرى أن العدل يتمثل فى الحياة العادلة التى تتوازن فيها المعطيات النهائية مع

المقدمات، وتتوازن فيها الأفعال مع النتائج، كما يتوازن فيها الجهد مع العائد. وتحقيق العدل يعنى أننا بصدد نظام تحكمه قواعد أساسية، تحدد العلاقات بين الأفعال ونتائجها. وفى النظام العادل يعرف الإنسان على وجه الدقة ما ينتج عن فعله، كما يعرف ما ينتج عن فعل الآخرين. فالعدل هو ميزان يحدد مجموعة أساسية من القواعد العامة التى لا ترتبط بشخص أو جماعة، ولكنها قواعد عامة تشمل مجال الثواب والعقاب، فتحدد مساحة المسموح، كما تحدد مساحة الممنوع.

وفى الحضارة العربية الإسلامية ينبع العدل من القيم الدينية العليا. وبهذا فالعدل لا يتحقق من قبل جهة نحو جهة أخرى، بل إن قواعد العدل تمثل النطاق الحاكم للجميع. فهو ليس عدل الدولة تجاه رعاياها، بل هو قواعد العدل المفروضة على الدولة والناس معا. وبقدر التزام كل طرف بقيمة العدل وقواعده الأساسية، بقدر ما يلقى القبول من الأمة، ويصبح له وجود شرعى. وبهذا تقاس الشرعية الحقيقية للنظام السياسى بقدر ما يحققه النظام من التزام بقيم العدل. كما يتحدد القبول الاجتماعى لأداء المؤسسات الاقتصادية وغيرها من المؤسسات بما تمثله من قيمة العدل.

وأهمية قيمة العدل فى أنها تَظهَر ركنا أساسيا فى كل المناحى العملية للحياة، وربما يبدأ مجال القيمة بالقضاء، ثم يتأسس فى نظام الدولة والحكم، ولكنه يمتد ليصل إلى كل المؤسسات الأهلية، ومنها المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والعلمية. ونصل بهذا لأهمية أن يقوم نظام المؤسسات بوصفها من الأشكال المعاصرة والتى تمثل ضرورة تنظيمية على نظم تتسم بالعدل. مما يعنى أهمية التفكير المتجدد فى النظم الإدارية، ومحاولة إنتاج نظام إدارى يعبر عن قيم الأمة، يكون فى أساسه مبنيا على العدل.

والعدل أيضا، فى المعنى الواسع له نموذج سلوكى. فالعدل لا يتحقق فقط فى كل المؤسسات التى تحظى بالسلطة، ولكنه يتحقق أيضا فى التعاملات اليومية والحياتية للناس، وبين بعضهم وبعض، كما يتحقق أيضا فى التعامل بين المؤسسات والجمهور المتعامل معها، والذى قد يكون إنسانا له مصلحة لدى جهة حكومية، أو فردا يشترى منتجا من شركة اقتصادية. ولهذا نرى أن التركيز على قيمة العدل يفيد من جهتين،

فأولا : يمثل العدل أساس البناء المؤسسى بكل صوره، ثم يمثل أساسا للتعامل بين الجهات المختلفة، وبينها وبين الناس، ثم يمثل أساسا للتعامل بين الناس بعضهم وبعض. مما يجعل قيمة العدل شاملة لمساحة واسعة من تنظيم الحياة، وتصبح هى البداية والمرتكز الذى نحدد من خلاله التوجه المستقبلى للأمة، ونرسم به تصوراتنا عن الإحياء الحضارى المنشود.

القيمة القاعدية:

تعد القيمة القاعدية ترجمة مباشرة للأساس القاعدى لمجالات الحياة. فإذا كان الأساس القاعدى هو المجال الاجتماعى، فإن القيمة الأساسية والأولى الحاكمة لهذا المجال هى التراحم. وبالطبع يمكن أن نتكلم عن قيم التضامن والتكافل الاجتماعى وغيرها من القيم المهمة، والتى تحكم الاجتماع البشرى فى التقاليد العربية، ولكن قيمة التراحم فى تصورنا تعد التلخيص الجيد والمعبر عن أسس الحياة الاجتماعية العربية. فالتراحم ليس فقط قيمة حاكمة للمجال الاجتماعى، بل هو قيمة شارحة للأساس الجماعى العربى. فالمجال الاجتماعى، بوصفه مجالا قاعديا لا يعنى فقط أهمية وأولوية النشاط الاجتماعى فى الحياة العربية، بل يعنى ما هو أكثر من هذا. حيث إن الهيمنة الكبرى للحياة الاجتماعية تكتمل فى الموروث العربى بنمط خاص من الحياة الاجتماعية، وهو النمط الذى نسميه ونعرفه بأنه النمط الجماعى. والجماعية لا تعنى ممارسة السلوك والنشاط الاجتماعى فقط، بل تعنى أن حياة الناس تتحول إلى النطاق الجماعى، وتبتعد عن النطاق الفردى. وهنا يصبح التعريف الحقيقى للفرد نابعا من انتمائه الجماعى ويصبح الفرد جزءا من الجماعة لا ينفصل عنها. وبتعبير آخر، يصبح الفرد موجودا فى الجماعة، وغير موجود خارجها. ولهذا الارتباط الشديد بين الفرد والجماعة تقوم علاقة عضوية بين الفرد والجماعة، تحدد كيفية وجود الجماعة، وكيفية تحقق وجود الفرد فيها. فعندما لا يوجد الفرد إلا فى الجماعة، عندئذ يكون علينا أن نعرف تلك الروابط التى تمسك بالجماعة معا، وتحقق لكل أفرادها نوعا من الوجود المشترك.

تلك هى العلاقة العضوية التى تربط الفرد بالجماعة، والتى تمثل الأساس الذى يحقق النمط الجماعى العربى. والعلاقة العضوية هى نوع من العلاقة

المتلازمة، والعلاقة الأساسية والأولية، وهى مثل علاقة أعضاء الجسد، بعضها ببعض. ويمكننا أن نعرف النمط الجماعى بوصفه أساسا للاجتماع فى التقاليد العربية، بأنه نوع من التوسع للمفهوم العائلى. فالعائلة تمثل الأساس الأول والمفهوم المركزى للاجتماع فى التقاليد العربية. والجماعات تعد نوعا من الامتداد الاجتماعى للمفهوم العائلى. وهكذا نتصور أن كل جماعة أيا كان أساس تجمعها وأسبابه ومحيطه تمثل كيانا شبه عائلى، وتحكمها التقاليد العائلية. وعندما نحاول تعريف التقاليد العائلية العربية، يمكن أن نصفها بالتضامن والتكافل والترابط، وغيرها من المفاهيم الجماعية، ولكن الأساس الأول للعائلة فى التقاليد العربية هو التراحم.

ونتصور أن التراحم يمثل قيمة تتجاوز التضامن والتكافل، بل هى معنى أكثر شمولا منهما. ولا نتصور مثلا أن يتحقق التراحم، دون تحقق للتضامن والتكافل، بل إن التضامن والتكافل يمكن أن يتحققا دون تحقق التراحم بالمعنى الكامل له. ولهذا نرى أن قيمة التراحم هى القيمة الأساسية المميزة للمجال القاعدى، وهى قيمة إنسانية جماعية عائلية، وهى التى تؤسس للتقاليد العربية فى المجال الاجتماعى. فالتراحم، يحقق أولا معنى العضوية الاجتماعية داخل الجماعة وبين الناس، كما أن التراحم يصف تلك العلاقات العضوية بالمعنى المتحقق فى علاقة الوالدين بالأبناء. فالعلاقة الأساسية المتمثلة فى علاقة القربى والنسب والدم، يتم تعميمها وإعادة إنتاجها فى كل العلاقات الاجتماعية الأخرى. وبالطبع نعرف أن العلاقات العائلية تمثل الدائرة الأقوى، وهى الدائرة التى تحظى بالتفضيل فى أى موقف للمفاضلة بين العلاقات المختلفة التى يرتبط بها الإنسان، ولكن ما نقصده أن العلاقة العائلية هى النموذج الأعلى، والذى يستخدم ويطبق على مختلف أنواع العلاقات الاجتماعية، ولكن بدرجات من القرب أو البعد عن النموذج الأصلى، تتباين حسب نوع العلاقة.

الجماعة المؤمنة:

وتأسيس العلاقات الاجتماعية بوصفها المجال القاعدى فى الحياة العربية على قيمة التراحم، يجعل هذه الحياة أساسا مهما فى مختلف الأبعاد الحياتية الأخرى. فالتدين

القائم على الجماعة والذى يختلف عن التدين الفردى، يكتسب بعدا جديدا من خلال التأسيس الاجتماعى للجماعة المؤمنة. فهذه الجماعة ليست فقط جماعة لممارسة العبادة على نحو جماعى، ولكنها جماعة تراحم تقوم العلاقات فيما بينها على التبادل الاجتماعى والتماسك والتعاضد، بجانب الشركة الجماعية فى العبادة. وتتشكل الجماعة المؤمنة فى صورة تجعلها نموذجا لتجمع القيم العربية الحاكمة للحضارة. فالجماعة المؤمنة تمثل قيمة الحق، وبالطبع تمثل قيمة العدل، كما أنها تعد التجسيد النموذجى لقيمة التراحم. ونظن أن التراحم فى صورته النموذجية يتحقق اجتماعيا فى العائلة، ويتحقق دينيا فى الجماعة المؤمنة.

ولأن الحضارة العربية الإسلامية تقوم على قيم الدين وتعد حضارة دينية فى الأساس، أو حضارة متدينة إن جاز التعبير، لذلك تمثل الجماعة المؤمنة تجسيدا حقيقيا لتحقق قيم الحضارة، وتحقق المبادئ الحاكمة لحياة الناس. ومن هنا تكتسب الجماعة المؤمنة طبيعتها الخاصة بوصفها الجماعة الأم، والجماعة القائدة، والنموذج الأول للحضارة العربية الإسلامية وللحياة عموما. فإذا كانت العائلة هى البناء الذى أسس لعلاقات التراحم، وإذا كان الدين هو الذى أسس لحضارة الوسط، أى حضارة المنطقة العربية والإسلامية، فإن الجماعة المؤمنة تصبح هى التجسيد المتكامل الذى يجمع القيم الأساسية للحضارة.

من هنا تأتى أهمية الجماعة المؤمنة فى التاريخ العربى والإسلامى. وهى تقوم بدور مهم فى الإحياء الحضارى، والذى لا يبدأ إلا من خلال إحياء الدين والقيم الدينية. وهى أيضا جماعة مركزية فى مواجهة التحديات الخارجية التى تمر بها الأمة، حيث إنها تمثل المدافع الأول عن الدين. ونعلم أن الكثير من الجدل يدور حول طبيعة التحديات التى تواجه الأمة، وهل هى تحديات دينية فى الأساس، أم أنها تحديات سياسية؟ ويتساءل البعض عن الصراع العربى الصهيونى، فهل هو صراع دينى، أم أنه صراع سياسى بحت؟

ونعلم أن مثل هذه التساؤلات لها كثير من الدلالات، وربما تكون دلالاتها من الأهمية والخطورة، فى التأثير على مجرى التحديات والصراعات التى تمر بها الأمة، وأيضا سنجد لهذه الدلالات تأثيرات مختلفة على بناء الأمة نفسه، ودور

التكوينات الجماعية الفاعلة فى بناء الأمة . وكثيرا ما يدور حوارنا عن مدى تطابق معنى الحرب الدينية على الصراع العربى الصهيونى ، وكذلك على مختلف الصراعات التى تنشأ بين بلاد العرب والمسلمين وبين الغرب . والسؤال فى تصورنا قد أصابه الكثير من اللغط ، ونظن أن تعبير الحرب الدينية هو الذى أدى لهذا اللغط . فلقد أصبحنا نحاول إثبات الأسس التى تقوم عليها الحرب ، من جانب الطرف المعتدى ، فإذا كان لهذا الطرف أسباب دينية ، سميت الحرب الدينية ، وإذا لم يكن له أسبابه الدينية ، أصبحت حربا سياسية . وكأن الموقف يتحدد على موقف العدو ، وليس على موقفنا .

والحقيقة التى نحاول الوصول لها ترتبط بالمعنى المراد من تصنيف الحرب ، وتحديد الدافع إليها . ومن هذا المنطلق يمكن أن نعيد تصور موقفنا نحن من التحديات الخارجية التى تمر بها الأمة ، والتى تتعرض لها على مدار تاريخها الطويل . والحقيقة أن الجانب المهم والذى يغيب عنا فى الكثير من الأحيان أن دور الدين والإيمان فى مواجهة التحديات التى تواجه الأمة ، لا يرتبط بدافع المعتدى ، فإذا كان دافعه دينيا أو لم يكن فإن هذا لا يغير من دور الدين فى الدفاع عن الأمة . والأمر يختلف بالطبع ، إذا كان الاعتداء يقصد به الهجوم على دين الأمة ، وتعريض تدينها للخطر . ولكن واقع الحال يؤكد على أن الاعتداء على الأمة العربية والإسلامية ، يستهدف الأمة وحضارتها وهويتها ودينها ، بل إن الاعتداء الغربى على الأمة والذى جاء حاملا شعارات الصليب ، استهدف الأمة وإسلامها ومسيحيتها .

لهذا نرى أن القول بالحرب الدينية ، أى الحرب بين الأديان يعد تعبيرا مغلوطا . فالأديان لا تدخل فى حرب ، ولا تنادى بالحرب . والحرب فى النهاية هى طرف يعتدى على الآخر ، ولكنه لا يعتدى عليه سياسيا فقط ، أو اقتصاديا فقط ، بل يعتدى عليه جملة . ومن هنا يصبح الاعتداء على الأمة اعتداء على هويتها وحضارتها ، وهو اعتداء عليها وعلى تاريخها واعتداء على قيمها ، وهو فى المجمل اعتداء على مجمل الأمة .

لذلك نرى أن تدين الأمة يفرض عليها واجب الدفاع عن نفسها ، كما يفرض عليها واجب العمل من أجل المستقبل ، ويفرض عليها واجب العلم ، وغيرها من

الواجبات. ومن هذا المنطلق نعرف دور الجماعة المؤمنة فى مواجهة التحديات التى تمر بها الأمة، فهذه الجماعة تمثل الحالة الأساسية للتجمع البشرى الإيمانى، الذى يحتكم احتكاما مطلقا للقيم العليا. والجماعة المؤمنة تمثل لهذا اللحظة الجماعية الإيمانية، التى تشكل فيها الأمة موقفها المبدئى، وتراجع فيها كل مواقفها على محك القيم العليا. ولهذا يصبح الكثير من عمليات الإحياء والتعبئة رهنا بالموقف الجماعى الإيمانى.

وإنسان الحضارة العربية لا ينتمى فقط للجماعة المؤمنة، أو جماعة الإيمان، ولكنه ينتمى لجماعات متعددة، ومنها الانتماء العائلى، وكذلك الجماعات المهنية والعملية، والجماعات الاجتماعية، وغيرها من التكوينات. ونعنى بذلك أن الانتماء للجماعة المؤمنة لا يجعل اختلاف الدين مفضيا للتباعد، فمع اختلاف الدين يتجمع إنسان الحضارة العربية، مع غيره من أبناء حضارته فى أطر جماعية متعددة. ونحن ننظر لهذا الأمر كما ننظر للانتماء العائلى. فالانتماء العائلى، يمثل انتماء أوليا، ولكنه لا يمنع الفرد من الانتماء للآخرين، بل تتواكب الانتماءات الأخرى، ولا تؤثر سلبا على الانتماء العائلى، كما أن الانتماء العائلى لا يؤثر عليها سلبا.

وهذه العلاقة تمثل النمط النموذجى الذى نحاول الوصول إليه. فعندما تصبح الانتماءات العائلية، انتماءات جامعة مانعة إلى الحد الذى يجعل ارتباط الفرد بعائلته يمنع من ارتباطه بأى جماعة أخرى خارج العائلة، تصبح هذه الانتماءات فى حالة من حالاتها السلبية القريبة من العصبية المفضية للتفكك والتناحر. لهذا نرى أن التقاليد العربية قد أسست للانتماءات المتعددة، والتى يقوى كل انتماء بالانتماءات الأخرى دون أن يوقف انتماء ما إمكانات التفاعل مع الآخرين.

بنفس هذا المعنى ننظر للانتماء للجماعة المؤمنة، بأنه لا يمنع من الانتماء العائلى، كما لا يمنع من الانتماءات الاجتماعية الأخرى. وتصبح هذه الانتماءات المتعددة هى التى تحقق تشابك الأمة وترابطها من خلال كثير من الروابط المتداخلة. وهنا نلمح الشكل الأساسى للمجال القاعدى، والمتمثل فى المجال الاجتماعى الجماعى. فالأساس الجماعى للأمة يظهر فى صورته الحقيقية من خلال الانتماءات

الجماعية المتعددة، والتى تربط الفرد بكثير من الجماعات فى الوقت الواحد، وتتشكل هوية الفرد، بل يتشكل وجوده الاجتماعى من خلال تلك الروابط المتعددة. ونرى أن الروابط المتعددة هى التى تحقق للأمة تماسكها فى نهاية الأمر. فمن خلال التداخل بين الروابط، تتشكل شبكة معقدة ومتداخلة من الروابط، والتى تؤسس للوجود الاجتماعى الجماعى، وتمنع حدوث الانفصال بين بعض هذه الروابط الجماعية.

أردنا من هذا، الوصول إلى نقطة نراها غاية فى الأهمية، وهى تلك المفارقة التى قد يراها البعض، بين الانتماء الاجتماعى والسياسى، والانتماء الدينى. فالبعض يتصور أن الانتماء الدينى يخص الممارسة الدينية فقط، وأن أى وجود للانتماء الدينى، وأى دور للجماعة المؤمنة خارج المجال الدينى، سيؤدى إلى تفكيك الأمة لجماعات دينية تختلف فى المذهب الدينى، أو تختلف فى الدين. والحقيقة أن التوجس من الروابط الدينية والتجمعات الدينية، والتوجس من دورها فى الحياة، يمثل فى تصورنا، تأثرا بالنموذج الحضارى الغربى، والذى يرى فى أى انتماء غير انتماء المواطنة سببا فى الفرقة.

ويضاف لهذا أننا أصبحنا نحتار عندما نبدأ فى مواجهة التحديات التى تمر بها الأمة، ونجد البعض يأخذ موقفا دينيا، لتعبئة جماهير الأمة فى مواجهة العدو. والخلاصة، أننا أمام سؤال عن دور الجماعة المؤمنة فى حياة الأمة، وسؤال آخر عن أثر ذلك على التعدد الدينى للأمة، وبالتالى تعدد الجماعات المؤمنة. فهل يؤدى دور الجماعة المسلمة فى مواجهة العدوان الصهيونى، لتهميش دور المسيحيين العرب؟ وهل يكون دور المسجد فى هذا الصراع على حساب دور الكنيسة؟ أم أن أى دور دينى للجماعات والمؤسسات الدينية، ليس دورا إيجابيا، ويمكن أن يكون له تأثيرات سلبية على تماسك الأمة؟!

الحقيقة أننا نرى الأمر بصورة مختلفة، ونظن أن التعامل المباشر مع هذه القضية يجب أن يعتمد أساسا على التقاليد العربية الإسلامية، وعلى الواقع الاجتماعى للأمة. فالقول بدور ما للدين والإيمان، ليس اختيارا نختاره، ولا هو محض تصورات، بل علينا أن نفهم الدور التاريخى للإيمان فى حياة الأمة العربية

والإسلامية، ومن خلال هذا الفهم يكون علينا إحياء دور الدين، لأن ذلك يمثل أساسا للدور المستقبلى للأمة، وأساسا لنهوضها الحضارى المنشود.

ومن هذا المنطلق نؤكد على الدور المحورى للدين فى الحياة العربية والإسلامية، وهو دور محورى فى الحفاظ على الأمة، وفى مواجهة التحديات، وفى تحقيق النهوض، بل هو أيضا دور محورى وأساسى فى المحافظة على الاستمرار التاريخى للأمة، كما أنه الدور المحورى فى مواجهة الظلم والفساد. لذلك لا نتصور أن تواجه الأمة العدوان الصهيونى دون أن يكون للدين دور، وللجماعة المؤمنة دورها، وللمسجد والكنيسة دورهما. والقضايا الأساسية التى تواجه الأمة ليست قضايا سياسية، بل هى قضايا تاريخية عامة تتعلق بوجود الأمة. وفى كل التحديات والقضايا العامة، التى تؤثر على مصير الأمة، يجب أن يكون للدين والإيمان، من خلال الجماعات والمؤسسات، دور محورى ومركزى. فالإيمان طاقة نضالية فى المقام الأول، كما أن النضال النابع من الفرض الدينى، هو المحرك الحقيقى للنصر. وفى تصورنا، تعد أى محاولة لإقصاء الدور الإيمانى فى النضال سببا مباشرا فى فقد الأمة لقدرتها على النضال.

والحقيقة أن الأمم والشعوب تختلف فيما بينها فى الأسباب والدوافع التى تحرك لديها طاقات النضال، والأمة العربية والإسلامية تتميز بالطاقة النضالية الاستشهادية، وهى تلك الطاقة التى تجعل طلب الموت دفاعا عن الحق والعدل واجبا وشرفا. ولن تستطيع الأمة أن تواجه أعداءها، إلا من خلال الطاقة النضالية المميزة لها. لأن هذه الطاقة هى التى تحقق تفوقها على الأعداء. وكثيرا ما ننظر للتفوق بالمفهوم العسكرى، ولكن الحقيقة أن التفوق فى عرف الأمة العربية والإسلامية، ليس إلا التفوق النضالى الاستشهادى.

لهذا نرى أن الجماعة المؤمنة جماعة أساسية فى حياة الأمة، وهى وحدة أساسية فى القضايا العامة والتاريخية، كما أنها وحدة أساسية فى الممارسة الإيمانية. وعندما تخرج الأمة للنضال ومواجهة الأعداء، وتتحد بكل طوائفها وفئاتها، فإن هذه الوحدة فى تصورنا تتأكد بوجود الجماعة المسلمة والجماعة المسيحية الداعية للنضال عن عقيدة إيمانية. كما أن وحدة الأمة تتأكد أيضا بدور المسجد والكنيسة

فى الدعوة للنضال . إننا فى الواقع نحتاج للتكامل بين دور الجماعة المسلمة والجماعة المسيحية ، ولا نحتاج أبدا إلى تقليص هذا الدور . ففى اللحظة الحرجة التى تمر بها الأمة ، نحتاج لكل طاقات الجماعة المؤمنة ، لأن طاقاتها تتجمع فى النهاية ، وتصبح الجماعة المؤمنة المسلمة والمسيحية هى خط الدفاع الذى يقف خلف الأمة ، بكل فئاتها وجماعاتها وتجمعاتها ومؤسساتها . فكل الخيوط تتجمع فى النهاية فى الفعل النضالى ، كما تتجمع فى الفعل الحضارى المشترك ، فالانتماء الدينى الإسلامى ، والانتماء الدينى المسيحى ، هما المحرك الحقيقى والدافع الأول المحقق للانتماء الحضارى للأمة ، وللانتماء للقيم الحاكمة لحضارتها .

إن الحقيقة الإيمانية للأمة تعنى فى المقام الأول ، أن حياتها تشكلت من خلال إيمانها . كما أن التوحد الحضارى للأمة يعنى فى المقام الأول أن التعدد الدينى أو المذهبى ، مثله مثل التعدد الاجتماعى والثقافى ، يمثل إحدى الركائز التى تقوم عليها الأمة ولا يؤدى إلى تفكك الأمة ، أو تباين قيمها العليا ، بل يؤسس لتنوعها وثرائها الداخلى . ولهذا ندعو لتفعيل دور الجماعة المؤمنة فى حياة أمتنا ، كما ننادى بتفعيل دور المؤسسة الدينية ، لنحقق بذلك البداية الحقيقية للنضال من أجل المستقبل .

الجماعية ومؤسسات العمل:

لعل التحدى الحقيقى الذى يواجهنا اليوم ، يكمن فى كيفية تطوير مؤسسات العمل تبعا للقيم الحضارية للأمة . ونتصور أن المجال العملى تحكمه قيمة العدل ، ولكنه يؤسس أيضا ليكون متسقا مع قيمة الحق بوصفها القيمة العليا . وفى نفس الوقت نتصور أن المجالات العملية تؤسس من خلال القيمة القاعدية والمجال القاعدى ، أى من خلال قيمة التراحم . وهنا يبرز التحدى العملى الأول أمام أى محاولات للنهوض .

والمجال العملى يتمثل فى مؤسسات ، حيث التنظيم والبناء الإدارى ، والتعاقد الوظيفى . ولهذا تبدو المؤسسات العملية مختلفة بصورة واضحة عن الأساس الجماعى الاجتماعى . وبالطبع ، تعد المؤسسات العملية ، أو مؤسسات العمل ، كيانا له دوره المتميز عن البناءات الاجتماعية بمختلف صورها من الأسرة وحتى

جماعات الأصدقاء. وقد يرى البعض أن مجال العمل لا يتناسب مع القواعد الحاكمة للسلوك الاجتماعى، مما يعنى عدم ملاءمة قيمة التراحم له. ولكن إذا نظرنا للأسس الاجتماعية بوصفها أساسا للعلاقات الإنسانية وقاعدة للتعامل بين الناس، والنظام المحدد للواجبات؛ عندئذ يمكننا أن نفهم المجال الاجتماعى والقيم الحاكمة فيه، بوصفها أسسا حياتية عامة، لا ترتبط فقط بما هو غير عملى، ولكن تتجاوزه لمختلف المجالات الحياتية.

نصل من هذا إلى أن القيم الحاكمة للمجال الاجتماعى إنما هى جزء أصيل من أسس الاجتماع البشرى، وأن المجال العملى هو أيضا موضوعا للاجتماع البشرى. وبهذا نرى أن القيم الحاكمة للمجال الاجتماعى هى نفسها القيم الحاكمة لكل تجمع، أيا كان الهدف منه أو الدور المنوط به. فالمؤسسة العملية، أو مؤسسة العمل يمكن أن تقوم على الجماعية، كقاعدة للتجمع البشرى. وكذلك نتصور أن هذه المؤسسات العملية، يجب أن تقام على قيمة التراحم كأساس أول لها.

وبدلا من تصور مؤسسات العمل بوصفها مؤسسات إدارية النزعة، نتصورها على أنها مؤسسات جماعية تقوم على التراحم. والأساس الجماعى، أو بعد التراحم لا يمنع التنظيم والإدارة، بل يحدد فقط القاعدة التى يقوم عليها التجمع المؤسسى. ومن خلال التأكيد على أسس الجماعة المؤسسية، وما تعنيه من قيم اجتماعية، يمكن أن توضع الأنظمة الفنية والإدارية الكافية لتحقيق مصالح العمل والأهداف المنوط بالمؤسسة القيام بها. وهنا نؤكد على أن التعارض بين التراحم والإدارة، ليس تعارضا حقيقيا، بل تعارضا ينتج من فهم محدد للإدارة. فالنظام الإدارى فى الفهم الغربى مثلا يقوم على العلاقات النفعية المباشرة، ويتأسس على العلاقات غير الشخصية، أى غير الاجتماعية. ولكن هذه الرؤية الإدارية لا تمثل البديل الوحيد للتنظيم الإدارى، بل هى مجرد واحدة من البدائل الممكنة للتنظيم الإدارى.

والبعض يتصور أن العلاقات الاجتماعية وعلاقات التراحم، ليست علاقات عملية، ولا يمكن أن تكون أساسا للإنتاج. ولا نتصور صحة هذه الرؤية، لأن التراحم لا ينفى التنظيم، ولا يتعارض مع توزيع العمل، وتقسيم الواجبات، كما أنه لا يتعارض مع الثواب والعقاب. فالأساس الأول للعلاقات المؤسسة على

التراحم، أنها تقوم على توزيع الأدوار والواجبات. وحتى داخل الأسرة سنجد أن علاقات التراحم تؤسس لنظام خاص للواجبات والأدوار، كما تؤسس أيضا لنظام للثواب والعقاب. وبالتالى نرى أن التراحم يتواكب مع نمط خاص من التنظيم يعتمد على تحديد الواجبات والأدوار. ومن خلال الأدوار المحددة لكل فرد، يمكننا أن نتصور قيام نظام الثواب والعقاب. ومن الجانب الآخر يعد تحديد الواجبات تحقيقا للتراحم، لأن تحديد واجبات كل فرد يعنى تحديدا لمسئولية الفرد تجاه الجماعة وتجاه أهدافها.

ونصل هنا لأهمية تعريف دور المؤسسة العملية، حيث إنها تقوم من أجل إنجاز مهمات عملية، بجانب ما لها من شئون خاصة داخلية. وعليه يكون على المؤسسة أن تحفظ كيانها المؤسسى، وتحافظ على بنائها الداخلى. وهنا تبرز أهمية التراحم، بمعنى أن التراحم فى مؤسسة العمل هو الأساس الذى يكون المؤسسة وجوهر التنظيم الداخلى المحقق لاستمرارها. ويشمل ذلك بالطبع تحقيق كثير من الأهداف الداخلية المهمة فى أى مؤسسة من مؤسسات العمل. فهذه المؤسسات تحتاج للقدرة على مواجهة المشكلات، كما تحتاج للأداء المتميز القادر على تحقيق طفرات فى النمو، كما تحتاج أيضا لاتساق الأداء الداخلى وحل مشكلات العمل الداخلية. وكل هذه الجوانب تمثل الأهداف الداخلية التى تتعلق بنوع المؤسسة المراد تحقيقه، كما ترتبط بنموذج المؤسسة الناجحة التى تحقق نتائج عملية متميزة.

وهنا يمكن أن نتمثل أى تجمع جماعى أو مؤسسى من خلال تحديد أهدافه الداخلية وتلك الخارجية. وسنجد أن الأسرة لها أهداف داخلية، حيث عليها تحقيق التضامن والتكافل والتراحم، بما يجعلها بحق كيانا أسريّا مترابطا، ويكسبها القدرة على تحقيق أهدافها، ومواجهة الأزمات. ولكن لكل أسرة أيضا أهدافا عملية، لا تتوقف فقط على تحقيق الكسب وتوفير المعاش، بل تصل إلى تصور الأسرة عن وضعها الاجتماعى والمكانة التى تريد تحقيقها، وكذلك المستقبل الذى تتمناه لأبنائها. وهذه الأهداف العملية لا تتعارض مع علاقات التراحم، بل تتحقق من خلالها. وبهذا يصبح التراحم هو الأساس المكون للجماعة، والقوة التى تميز هذه الجماعة وتجعلها قادرة على تحقيق أهدافها.

وبنفس هذا المعنى نرى أن التراحم والجماعية، يجب أن تكون سمات مؤسسة العمل، ومصدر القوة الحقيقية لأداء المؤسسة، والأساس الذى يحقق أهدافها الداخلية وطبيعة العلاقات فيها. وتصبح الأهداف العملية المرجوة من المؤسسة متحققة بقدر ما لها من إمكانيات داخلية، تعتمد على مهارات الأفراد، كما تعتمد على تنظيم العمل، كما تؤسس على النمط الاجتماعى للمؤسسة. وفى التحليل الأخير نرى أن المؤسسة الجماعية هى الصيغة المقابلة للمؤسسة الإدارية، وهى تصور جديد عن المؤسسات، نراه أكثر فاعلية فى البيئة العربية الإسلامية، وأكثر تحقيقا للقوة البشرية التى يفجرها مناخ التراحم، ويهدرها المناخ الإدارى غير الاجتماعى.

النظام الحياتى:

حاولنا فيما سبق التعرض لأهم القيم الممثلة لمجالات الحياة، حتى نصل إلى تصور متكامل وأساسى عن صورة الحياة العربية. وحتى تكتمل ملامح الصورة أكثر، نحتاج للاقتراب أكثر من طبيعة النظام السائد فى التقاليد العربية. فلكل حضارة نظامها الذى يرضى به الناس، ثم يصبح الحكم عليهم. وغالبا ما يكون النظام السائد اختيارا تاريخيا مستمرا عبر الزمن، لأنه فى النهاية مجموعة معقدة من القواعد والتوقعات التى تنظم حياة الناس، وتتحول فى النهاية إلى نوع من البديهيات.

ومن الضرورى أن ننظر لنظام الحضارة، أو نظام الحياة فى الحضارة، بوصفه نوعا من الاتفاق بين الناس، لأننا لا نتكلم عن النظام السياسى أو القانونى، والذى قد يأتى برغبة الناس أو بدونها. فنظام الحياة لا يحدد فقط المسموح والممنوع، ولكن يحدد أيضا دلالات ومعانى الأشياء، ومنها تتحدد التوقعات. وفى المساحة الحياتية تتعدد العناصر التنظيمية الضرورية لحد يجعل حصرها أمرا بالغ الصعوبة. وربما جاز لنا أن نقول، إن نظام الحياة فى حقيقة الأمر، ليس فقط نظاما غير مكتوب فى معظم الأحيان، بل هو نظام يصعب حصره غالبا، كما يغلب عليه أن يكون نظاما ضمنيا، أكثر من كونه نظاما صريحا؛ بل إن قوة النظام فى حقيقة الأمر تنبع من كونه نظاما فاعلا فى اللاوعى.

وليس غريبا أن نعُدَّ نظام الحياة الأساسى، جزءا من اللاوعى، لأن الناس لا تطبق هذا النظام عن وعى بكل مكوناته، بل تطبقه بوصفه عادات وتقاليد اجتماعية وحضارية. والعادات منها ما هو ظاهر ومعروف، ومنها ما يتكرر دون وعى محدد به. ولعل الأمثال والمأثورات، تمثل لنا أحد أهم الطرق التى حاول من خلالها الإنسان تسجيل نظام حياته، وإعادة إنتاجه أو إعلانه. فالقول المأثور أو المثل الشائع، يمثل جزءا من النظام الحياتى المتفق عليه، ويصبح ترديد المثل ترديدا مختصرا للنظام.

وأهمية القول بأن النظام الحياتى يشمل جانب الوعى واللاوعى فى أن ذلك يشرح لنا كيفية تنظيم حياة التجمع البشرى، بصورة أكثر تعقيدا من تنظيم أى مؤسسة، ودون أن يكون النظام المستخدم فى الحياة والسلوك اليومى نظاما مكتوبا، ودون أن يكون لهذا النظام قوة تنفذه بين الناس. وهنا يبرز دور الوعى الجمعى، والذى يمثل رمزا لهذا الوعى الضمنى المتفق عليه بين الناس، والذى نستنتجه أكثر مما نراه.

والأهمية الحقيقية لنظام الحياة، فيما يقوم به من دور فى تنظيم سلوك الناس. وعندما نتكلم عن النهوض الحضارى، أو أى مشروع مستقبلى، سنجد أن نظام الحياة يتحكم فى مختلف أوجه السلوك الإنسانى، وبدرجة تفوق ما تنظمه القوانين. وتحقيق الحراك الحضارى المحقق للنهوض، يحتاج منا لتوظيف النظام الحياتى العربى حتى يحقق لنا القدرة على تجاوز الأزمات الراهنة. وإذا كان من الضرورى أن نضع أنظمة سياسية وقانونية مناسبة لقيم الحضارة العربية الإسلامية، فإنه من الضرورى أولا أن نكتشف النظام الحياتى الدارج بين الناس. فمعرفة النظام السائد تفيد أولا فى تحديد الأسس التى يجب أن يؤسس عليها أى نظام عملى أو سياسى، كما أنها تفيد ثانيا فى معرفة خصوصية الحياة العربية ومناطق قوتها.

ولا يفوتنا أن نؤكد أن النظام الحياتى والذى يختلف بين الأمم والشعوب، يمثل نمطا خاصا يشرح سلبيات وإيجابيات النموذج الحضارى للأمة. فإذا استطعنا معرفة النظام الحياتى للأمة العربية والإسلامية، فسنعرف على وجه التحديد مناطق القوة فى حياتنا، وكذلك سنعرف مناطق الضعف. والأهم من ذلك أننا يمكن أن نوظف نظام حياتنا لإنتاج التراجع الحضارى، أو نوظفه لإنتاج الصعود الحضارى. فكل

نظام للحياة يميز حضارة ما، لا يكون نظاما للتقدم أو نظاما للتخلف، بل هو نظام ينتج التقدم كما ينتج التخلف. وتلك الحقيقة تعنى أن النظام يحقق النتائج التى تتأتى من أسلوب توظيف هذا النظام فى حياة الناس. وأهمية هذه المسألة أنها تعرفنا كيف يمكن أن يكون تقييمنا للحالة الراهنة تقييما خادعا.

ولننظر مثلا للأسرة العربية، وسنجد أن نظام الأسرة الأبوية كما سماه بعض الباحثين المعارضين للتقاليد العربية، قد يتم توظيفه فى فترة ما لتحقيق نوع من الجمود الاجتماعى، وقد يوظف فى فترة أخرى لتحقيق قدر ملاحظ من الحركية الاجتماعية. فالنظام الأسرى العربى يقوم على توزيع الواجبات والأدوار، ذلك التوزيع المراد منه تحقيق الأهداف الأساسية للأسرة كما يراد منه تحقيق استقرارها واستمرارها. ولكن توزيع الواجبات بين أفراد الأسرة، يمكن أن يتحول فى حالات التدهور إلى نوع من التوزيع غير المتكافئ للسلطات، برغم أن الواجب غير السلطة.

ما نريد التأكيد عليه أن النظر لأنظمة الحياة بوصفها أنظمة تموت مع الزمن، ليس نظرا صحيحا، كما أن النظر لها بوصفها قوالب تعيش عبر الزمن، ليس نظرا صحيحا أيضا. فالنظام هو قواعد قبل أن يكون قوالب. ولكل نظام أسس محددة من القيم، كما يكون له غاياته. وتلك القيم وهذه الغايات هى التى نحاول اكتشافها حتى نستطيع إعادة النظام الحياتى العربى فى صور متجددة تعيد له فاعليته، وتواجه السلبيات التى لحقت به عبر عصور التراجع الحضارى.

حضارة النظام:

تتسم الحياة العربية بنظامها الاجتماعى المتكامل والذى يحدد أسس وقواعد الحياة. ويمكن أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة النظام. فهى حضارة تعتمد على الأسس والقواعد والتقاليد لحد جعل البعض يتصورها وكأنها حضارة شديدة التنظيم. ولكن أول ما يهمنا، أن الحضارة العربية الإسلامية تضع قواعد لتنظيم حياة الناس، وهى تلك القواعد المتفق عليها عبر الزمن، وهى فى الوقت نفسه الأساس الأول والوحيد للتجمع البشرى. ففى

الحضارة العربية الإسلامية يعتمد التنظيم الحياتى على المتفق عليه بين الناس من أنظمة ولا يعتمد على القوانين. أما فى المجتمعات الغربية، فسنجد أن التنظيم الحياتى، يعتمد فى جانب مهم منه على القوانين المعمول بها. وهنا يبرز فرق مهم بين الحضارات، فكل نظام للحياة يجب أن يحقق الانضباط والاتساق بين الناس، وفى الحضارة الغربية يحقق نظام الحياة هذه الأهداف من خلال الدور المهم للقانون، أما فى الحضارة العربية الإسلامية، فتتحقق هذه الأهداف بدون دور مؤثر للقانون.

نريد هنا أن نوجه النظر إلى أن مقارنة النظام الاجتماعى العربى بالنظام الاجتماعى الغربى، ليست مقارنة مناسبة، حيث إن المجتمع الغربى يعتمد على غلبة القانون، ولكن الأمة العربية تعتمد على غلبة التقاليد الاجتماعية. ولهذا نرى أن النظام الحياتى العربى يحدد كثيرا من الجوانب، بحيث يصبح نظاما شاملا لا يترك مجالا مؤثرا للقانون، إلا فى مجال الجريمة. أما فى المجتمع الغربى، فسنجد أن القانون ينظم كثيرا من الجوانب الحياتية ومنها الجوانب الأسرية، فيما هو خارج عن مجال الجريمة، وينتمى للحياة العامة والعادية.

فإذا نظرنا للنظام الحياتى العربى من هذه الرؤية، فسنجد أنه يمثل تنظيما للحياة العربية مستقلا بنفسه، ومعتمدا على ذاته فى آن واحد. ولهذا يحقق النظام الحياتى العربى قدرا من الاستقلالية عن النظام السياسى والقانونى، ولا يتأثر مباشرة بالحالة التى تكون عليها هذه الأنظمة دون أن يعنى ذلك الانفصال الكامل بين الأنظمة. والقوة الذاتية للنظام الاجتماعى العربى تؤدى إلى تكامل هذا النظام وشموله لمختلف جوانب الحياة، حتى يكون نظاما مكتفيا بذاته.

وأول ما يفيدنا من هذه الظاهرة العربية، أن الحضارة العربية الإسلامية لا تتأثر بالنظام السياسى، قدر تأثرها بالحالة الاجتماعية وحالة الناس أنفسهم. ففى كثير من اللحظات التاريخية التى شهدت نوعا من التدهور السياسى، استطاعت الأمة أن تواصل نهضتها. نفهم من ذلك أن هناك قدرا ملحوظا من التوازى بين النظام الاجتماعى والنظام السياسى لا ينفى التفاعل بينهما، ولكن يحقق استقلالا نسبيا لخط التطور والتغير لكل منهما. مما يساعدنا على القول، بأن إمكانات النهضة

تكمن في الأمة قبل الدولة ونظامها السياسي . فالنهضة ليست فعلا سياسيا أو قرارا إداريا ، ولكنها فعل جمعيٌّ جماهيري . ولأن النظام الحياتي العربي مستقل عن النظام السياسي ويتمتع بوجوده المتميز بوصفه نظامًا متكاملا ، لهذا لا نتصور قدرة النظام السياسي على تطوير النظام الحياتي العربي ، والذي لن تحدث النهضة بدون تطوره . مما يعني ضمنا ، أن أول أسس النهضة يكمن في تطوير الناس لنظام حياتهم . والمعنى الآخر المهم أن الناس تملك فرصة تحقيق قدر من التطوير في نظام حياتها ، وبالتالي تملك فرصة تحقيق خطوة أو خطوات نحو النهضة ، أيا كانت حالة الأنظمة السياسية العربية .

من هنا نستطيع أن نفهم الصورة التي تظهر في الحياة العربية ، والتي تتمثل في النظام الاجتماعي الشامل والكامل ، والذي يظن البعض أنه نظام تقليدي جامد . فالحقيقة أن النظام الاجتماعي العربي ، يحتل دورا مهما في تنظيم حياة الناس ، إذا ما قورن بدور القانون ، والذي يقتصر فعلا على السلوك الإجرامي . فالتنسيق العام والمحقق للنظام ، يستمد وجوده من النظام الاجتماعي أساسا ؛ لهذا يميل النظام الاجتماعي للتوسع في التقاليد والعادات ، حيث إنه المسبب لانتظام الحياة . وبدلا من النظر للتقاليد العربية بوصفها قيودا على الحرية الفردية ، كما قد يرى البعض ، علينا أن ننظر لهذه التقاليد بوصفها المصدر الأساسي للنظام . وبدون الدور الفاعل للتقاليد الاجتماعية ، ما تحقق للأمة العربية الإسلامية التجمع والتشكل في كيان واحد . حيث إن النظام السياسي أو القانوني لا يحقق في الثقافة العربية الإسلامية تنظيم التجمع البشري ، بل يتحقق هذا التنظيم من خلال التقاليد الاجتماعية .

وإذا حاولنا وصف الحضارة العربية الإسلامية ، نقول إنها الحضارة التي تقوم على التنظيم الاجتماعي المتمثل في الثقافة والتقاليد السائدة . وهي بهذا حضارة النظام ، أي الحضارة التي تحتوي النظام بداخلها ، ويتمثل في قيمها ومبادئها العامة . فالنظام القانوني ينبع من الحضارة ، ولكن الحضارة العربية الإسلامية تعتمد أساسا على نظام القيم قبل النظام القانوني . مما يعني أن النظام لا ينبع من الحضارة ، بل تحتويه الحضارة نفسها .

نظام القيم :

والحقيقة أن الفرق كبير بين النظام القانونى ونظام القيم . فالقانون يمثل إجراءات وقواعد ، ويعتمد على الأدلة والبراهين ؛ كما أن القانون يطبق من خلال جهة الإدارة ، أو يطبق فى حالة الدعوى القضائية . أما نظام القيم فيعتمد على المتفق عليه بين الناس ، ويتم تطبيق هذا النظام فى الحياة اليومية وبصورة مستمرة . ونظام القيم يمثل نظاما تفاعليا ، وليس نظاما إجرائيا صارما . حيث إن القيم تمثل معانى قبل أن تمثل إجراءات . ولهذا يتميز النظام العربى بالتقاليد المعتمدة على المعنى والتى تتفاعل مع المواقف ، حيث تختلف التوقعات تبعا للموقف .

والاعتماد الكبير على نظام القيم أو على التقاليد الاجتماعية ، يفتح الباب أمام صورة أخرى للتطور . فالتقاليد تنبع من الناس وغالبا ما تكون تقاليد شفوية . وترتبط عملية التطور بتفاعل الناس مع التقاليد الموروثة ، حيث تتغير التقاليد من خلال تغير معناها عبر الزمن ، ومن خلال اتفاق الناس على معان جديدة أو على تقاليد جديدة . ويصبح تطوير نظام الحياة العربية رهنا بما يمكن أن يتحقق من فاعلية فى السلوك اليومى الاجتماعى التفاعلى . وبقدر ما تتطور أفكار الناس بقدر ماتتحقق لهم القدرة والإمكانية لتطوير التقاليد المعمول بها . والأمر لا يحتاج لتطوير قانونى حتى يتحقق تجديد الحياة ، بل إن تطوير التقاليد هو الذى يحقق تجديد الحياة ، ومن ثم يؤدى إلى تطوير القوانين حتى تتلاءم معه .

وإذا أردنا أن نعرف مميزات النظام العربى الإسلامى ، فعلينا أن نحدد سلبياته وإيجابياته . ففى الوقت الذى يسمح فيه النظام المعتمد على التقاليد الاجتماعية بالمبادرة الاجتماعية الخلاقة من الناس أنفسهم ، ويحقق لهم الاستقلال الذاتى كأمة ؛ فإنه يؤدى على الجانب الآخر لتأثر النظام بما يحدث من تدهور فى الأوضاع الاجتماعية ، والتى لا يمكن معالجتها من خلال النظام السياسى . والمراد من ذلك أن ما يصيب الحالة الاجتماعية من تدهور أو جمود يؤثر على النظام الحياتى والتقاليد الاجتماعية ، لدرجة تؤدى إلى تدهور منظومة الحياة اليومية ، ولا يمكننا أن نحقق عندئذ أى نوع من التطوير الفوقى المعتمد على السلطة السياسية . وبرغم أن دور السلطة السياسية يمثل أداة للتغيير السريع ، فإن دورها فى الثقافة العربية

يقتصر على مجالها السياسى. وتلك هى سلبية النظام المعتمد على تقاليد الناس، فلا يمكن تحديث هذا النظام إلا بتحديث أفكار الناس أنفسهم، وهى عملية شاقة وتحتاج إلى زمن طويل نسبيا.

التغيير بين الناس والسياسة:

كل هذا يدفعنا للقول بأهمية التوجه للناس من قبل كل حركات الإحياء الحضارى. فقضية الإحياء الأساسية، ليست قضية تخص السياسة أو الساسة. وتوجه حركات الإصلاح أو الإحياء نحو السلطة السياسية، بما فى ذلك تركز المعارضة على السلطة السياسية، قام فى أغلبه على النظر لما تمثله الحالة السياسية الحاكمة من قرب أو بعد عن القيم الحضارية الحاكمة. وبرغم أهمية النظم السياسية والقانونية، فإنها ليست أداة التغيير والحراك الحضارى الأساسية، ولكنها جزء من منظومة الحياة. ونقصد من هذا أن خروج النظام السياسى الحاكم فى بلاد العرب والمسلمين على قيم الحضارة الإسلامية، وهى الحالة الغالبة منذ سنوات القرن العشرين، يمثل أحد أهم مظاهر التراجع الحضارى، كما يمثل المظهر الرئيسى للتغريب. ولكن الحراك الحضارى المفضى للنهوض، لن يحدث بمجرد تغيير النظام السياسى الراهن. فتغيير النظام حتى يأتى معبرا عن قيم الأمة، سوف يقضى على التغريب، ولكنه لن يقضى على التراجع الحضارى.

من هذا يمكن أن نحدد جدول أعمال النهوض، فخطاب النهوض وفعله يجب أن يتوجه للناس أولا من أجل النهوض، ويتوجه للنظام السياسى ثانيا من أجل وقف التغريب وخروج الأنظمة على قيم الأمة. فالفعل السياسى فى عملية الإحياء عليه أن يوقف الخروج الرسمى من منظومة قيم الأمة لوقف عملية تفكيك بنية الأمة. وهى عملية للدفاع فى أساسها. أما العملية الإيجابية للقيام بالنهوض الحضارى فتبدأ من خلال الأمة. فإذا تحقق نهوض الأمة ورسمت تصورها الحضارى الجديد والأصيل يكون عليها إذن، أن تغير النظام السياسى ليتوافق مع قيم الأمة، ويعبر عن مرحلتها الحضارية الجديدة.

والدور السياسى لحركات الإحياء والنهضة فى تصورنا، يتوزع بين الدفاع عن

قيم الأمة والحد من أى أثر سلبى للنظام السياسى من جانب، ثم القيام بطرح تصورات جديدة للنظام السياسى من الجانب الآخر. ويعد التوازن فى دور حركات الإصلاح والإحياء أمرا مهما ومؤثرا. فعلى هذه الحركات أن تدافع عن قيم الأمة فى وجه أى تجاوز من النظام السياسى، ولا تتأخر عن تأدية هذا الدور. ولكن عليها أيضا، ألا تجعل هذا الدور الدفاعى الموجه للنظام السياسى هو دورها الوحيد، لأنه ليس الدور المحقق للنهوض، بل الدور المانع للتفكك والتغريب. وبقدر توازن أدوار الحركات الحضارية بين بعضها وبعض، أو توازن أدوار الحركة الواحدة، بقدر مايمكن أن نتجاوز حالة الدفاع إلى حالة البناء.

والأمر المهم هنا هو تعريف التغيير السياسى فى ضوء الثقافة العربية الإسلامية. فبعض حركات التغيير تتوجه نحو النظام السياسى وتحاول تغييره بشتى الوسائل، على أساس أن تغيير النظام السياسى هو المحقق للتغيير الحضارى. ولكن واقع الثقافة العربية الإسلامية يؤكد على أن التغيير يأتى أولا من الناس، أى أنه تغيير قاعدى يبدأ من قاعدة الهرم، المتمثلة فى جمهور الأمة، ثم يمتد بعد ذلك إلى رأس الهرم والمتمثل فى السلطة السياسية. وتعد أى محاولة لفرض تصور من أعلى، أو تحقيق النهوض الحضارى من خلال السلطة السياسية، محاولة تخرج عن دور النهوض لتعود لدور الدفاع. فوصول حركات التغيير إلى السلطة، ليس كافيا لإحداث النهضة، ولكنه قد يكون كافيا لإعادة التوازن للحالة السياسية مع قيم الموروث الحضارى، وقد يكون كافيا لمواجهة التحديات والعدوان الموجه للأمة بصورة تتناسب مع تقاليدها وقيمها. أما محاولة فرض نظام بقوة السياسة، فلن يكون نهوضا فى نهاية الأمر، ولن يخرج الأمة من حالة التراجع الحضارى.

الأمر الآخر المهم أن غلبة التركيز على السلطة السياسية واحتسابها مناط التغيير وموضوعه، ينبع من تمادى حالة الدفاع عن النفس، والذى تتميز بالتشدد بوصفه وسيلة وطريقة للدفاع. ونعنى بهذا أن الصورة الراهنة للأمة العربية الإسلامية، تؤكد على توسع حالة الدفاع عن النفس فى الحياة اليومية، وفى النظام والتقاليد الاجتماعية، وفى حياة الأسرة العربية، وكذلك فى كل حركات التغيير والإصلاح. فمجمل الصورة الراهنة يعبر عن أكبر درجة من التركيز على

فعل الدفاع . ويؤدى هذا فى النهاية إلى كثير من المحاولات من قبل حركات التغيير ، والتى تهدف للوصول للسلطة وتغييرها ، وبالتالى تغيير الأنظمة بقرار فوقى . ولعل بعض تجارب الحركات الإسلامية التى وصلت للسلطة ، تؤكد هذا التصور ، حيث نجد أن القرارات المتشددة والتى تهدف لدحر كل مظاهر التفكك والتغريب هى المشهد الأساسى المتوقع .

والحقيقة أننا لا نقلل من شأن محاولات الدفاع وهى ضرورة فرضتها حالة التغريب والعولمة ، ولكنها ليست الفعل الإيجابى المقاوم لحالة التراجع الحضارى . ونظن أن التمادى الواسع فى الخروج على قيم الأمة والتوسع فى التغريب ، هو الذى خلق الحالة الراهنة ، والتى تواكب فيها تحدى التراجع الحضارى مع تحدى التغريب . والتزاوج أو التزامن بين تحدى التراجع وتحدى التغريب هو الذى عطل إمكانات النهوض وأخرها ، كما أنه السبب الحقيقى فى غلبة حركات الدفاع ، فى القرن الماضى على حساب ظهور حركات النهوض .

الضبط الاجتماعى:

تلك الطبيعة الاجتماعية الغالبة فى الأمة العربية الإسلامية ، تجعلنا نركز على مفهوم الضبط الاجتماعى ، أو بمعنى آخر أسلوب فرض النظام الاجتماعى . والضبط الاجتماعى عملية تمارسها كل التجمعات البشرية ، بل هى واحدة من أهم أدوات البقاء للتجمعات البشرية . ولكن يمكننا أن نتصور الأهمية النسبية للضبط الاجتماعى فى ظل الثقافة العربية الإسلامية . فالدور المعتبر للنظام الاجتماعى وللتقاليد الاجتماعية ، يؤدى إلى أهمية الضبط الاجتماعى بوصفه وسيلة لفرض هذا النظام . ومادامت الأمة تعتمد اعتمادا كبيرا على ما تحققه من نظام اجتماعى أكثر من اعتمادها على النظام السياسى والقانونى ، لهذا يصبح موقع عملية الضبط الاجتماعى من بناء الأمة موقعا مركزيا فى الحفاظ على تماسك الأمة واستمرارها .

ومرة أخرى نجد القائل بأن الثقافة العربية الإسلامية تتميز بالتشدد والاعتداء على الحريات الفردية ، أو أنها تتميز بسلوك اجتماعى يخترق الخصوصية الفردية

أو يتجاوزها. والبعض يتصور أن هذا دليل على التخلف الحضارى، وآخر يرى ذلك نوعا من البدائية. والحقيقة أن التصورات المطروحة من جانب الكثير من المثقفين المحليين أو الغربيين تحاول تشويه النظام الاجتماعى العربى، وربما تفعل ذلك بسبب عدم القدرة على تصور هذا النظام فى ظل شيوع النظام الغربى المعتمد على دولة القانون.

والضبط الاجتماعى فى الثقافة العربية الإسلامية يؤكد على أن النظام الحياتى العربى يعتمد على سيادة الأمة، وليس على دولة القانون. فالأمة هى مصدر الشرعية وهى مصدر القيم؛ والأمة المؤمنة هى التى حددت ارتباطها الدينى التاريخى. ولهذا نبع من الأمة نظام حياتها والذى ترجم فى الثقافة وفى التقاليد، ومنها تأكد الاجتماع البشرى وانتظم، وتحقق له الاستمرار والتماسك. وأصبح الضبط الاجتماعى، أى التنظيم من خلال الناس هو الوسيلة الأساسية التى تحقق التزام الناس بالتقاليد والقيم المرعية.

والحقيقة أن تصوير هذا النظام الثقافى العربى بوصفه نظاما يعتدى على حرية الأفراد وخصوصيتهم، يعد تصورا خارجا عن حدود الواقع. بل إن الأمر يصل لحد الغرابة، عندما نحسب أن النظام القانونى الغربى، والذى يتدخل فى حياة الأفراد وحياة الأسرة، هو المحقق للحرية والخصوصية الفردية. والواقع أن هذا الفهم المغلوط قائم على عدم التمييز بين الحضارات، والتمييز بين التجمعات البشرية نفسها وما فيها من تميز فى الاختيارات التاريخية للناس. فالنظام المحقق لما يريده إنسان الحضارة الغربية، ليس هو النظام الذى يمكن أن يحقق ما يريده إنسان الحضارة العربية الإسلامية.

ونظام التقاليد العربية الإسلامية يجب أن ينظر له من داخل إطاره الحضارى والإنسانى. فهو أولا نظام نبع من الناس ولم يفرضه أحد عليهم. فالتقاليد العربية الإسلامية هى نظام الناس فى الحياة، ولذلك فهى تحقق لهم ما أرادوه من الحياة من أمان وسلام، وتماسك اجتماعى، وتراحم وعدل. والضبط الاجتماعى شأن كل نظام يحاول تحقيق الالتزام بالتقاليد المرعية وعدم الخروج عليها. ومن يعانى من هذا الضبط الاجتماعى بكل وسائله، هو من يريد فى النهاية الخروج على التقاليد

الاجتماعية الحاكمة فى الأمة. ولا نتصور أن يطالب أحد بالسماح بالخروج على قيم الأمة أو تقاليدها. والمسألة ليست مسألة حرية فردية، حيث إننا أوضحنا منذ البداية الدور الجوهرى الذى تقوم به التقاليد الاجتماعية فى حياة الأمة. وإذا تصور البعض أن الخروج على التقاليد هو فى مساحة حرية الفرد، فإنه بذلك يضع تصورا لا يتفق مع حقيقة الحياة العربية الإسلامية التى تعتمد على هذه التقاليد بوصفها النظام الأساسى للحياة. ولأن التقاليد هى المنظم الحقيقى للتجمع البشرى، لذلك لا يمكن السماح بالخروج عليها، ويجب أن يواجه هذا الخروج بالضبط الاجتماعى. فالخروج على التقاليد الاجتماعية المنظمة للحياة العربية الإسلامية، يمكن أن يكون سببا فى تفكيك الاجتماع البشرى الذى تقوم عليه الأمة وتتوحد.

وعلى صعيد آخر يجب أن نلمح أهمية النظام المعتمد على القيم والمعبر عنه فى التقاليد، من حيث إنه نظام متفاعل وله طبيعة اجتماعية ذات أساس تراحمى، حتى فى عملية الضبط الاجتماعى نفسها. فالضبط الاجتماعى غير العقاب القانونى، والفرق بينهما كبير، حيث إن العقاب يعتمد على الأذى المادى، أما الضبط الاجتماعى فيعتمد أساسا على الرفض الاجتماعى. فكل سلوك يخرج على التقاليد المرعية يواجه صاحبه بالرفض الاجتماعى بدرجة تتناسب مع الفعل نفسه وأهميته، ومدى أهمية القيم أو التقليد المعتدى عليه. والنتيجة النهائية فى هذا النوع من العقاب المعنوى، أن يصبح الفرد مرفوضا من الجماعة التى يعيش بينها. والحقيقة أن مجمل العقاب الاجتماعى لا يؤثر على حياة الفرد أو استمرارها، ولا يؤدى إلى أذى مادى. وتغير هذا الوضع جائز عندما يغير الفرد موقفه، أو تغير الجماعة موقفها إذا اقتنعت بوجهة نظر الفرد.

ولعله من المناسب هنا أن نتناول مشكلة التجديد فى الثقافة العربية الإسلامية السائدة، وهى لا تختلف كثيرا عن غيرها من الثقافات. فكل جديد يواجه بالرفض لحين، وعندما يقتنع به الناس يتم قبوله داخل ثقافتهم. وفى الحضارة العربية الإسلامية نتوقع أن يواجه الجديد على المستوى الاجتماعى بكثير من الضغوط الصعبة، فالحياة المبنية على التقاليد الاجتماعية وعلى الضبط الاجتماعى تتميز بأنها نظام متماسك ومتكامل، مما يجعل تغيير أحد مكوناته أمرا ليس هينا. ونتصور أن هذه هي إحدى المميزات التى تميز الثقافة العربية

الإسلامية، فهى عصية على التغيير خصوصا فى حالة تراجعها، حيث يغلب عليها التشدد المدافع عن النفس. ولكنها فى حالتها العادية ثقافة لها تقاليدها التى لا يمكن أن تتغير بسهولة، لأنها هى المرتكز الذى يقوم عليه التجمع البشرى. وبسبب أهمية التقاليد فى تحقيق الاجتماع، يصبح تغييرها تهديدا للاجتماع الإنسانى نفسه.

ولكن هذا لا يعنى أن الثقافة العربية الإسلامية لا تتغير، فهى فى الواقع قد مرت بمراحل مختلفة للتغير، ولكن ما نفهمه من الطبيعة الخاصة للثقافة العربية الإسلامية أنها ثقافة تختبر الجديد فترة من الزمن وتتفاعل معه رفضا، حتى تتفاعل معه قبولا. ويتأخر قبول الجديد بالقدر اللازم للفهم والاستيعاب، وكذلك القدر اللازم للتكيف مع الجديد، وإدماجه داخل النظام الاجتماعى المتكامل. وهى بالطبع عملية ليست بسيطة وتحتاج لزمن حتى تتحقق، ولكن التغيير الثقافى والحضارى فى كل الشعوب والأمم، ليس أمرا يسيرا، بل هو مسألة تفاعلية تاريخية، ويبقى الاختلاف بين الحضارات نسبيا. ومن المتوقع أيضا أن تختلف الحضارات فى مدى التغيير الممكن حسب الجوانب التى تشهد التغيير. ففى كل حضارة جوانب تنتمى للمقدس الأعلى فى الحضارة وهى الأقل عرضة للتغيير، بل هى التى تمثل الثابت الحضارى، ويصبح التعدى عليها تعديا على الحضارة نفسها، ووجودها التاريخى. ولكن فى كل الحضارات أيضا جوانب متغيرة، وهى من الفروع التى ليس لها وضع إلزامى ويمكن تغييرها بسهولة ملحوظة.

وبالطبع فإن المجددين فى كل حضارة هم أول من يعانى من عملية الرفض الاجتماعى، وهو ثمن يدفعه كل من حمل على عاتقه مهمة التجديد. وليس هذا عيبا فى أى حضارة أو ثقافة، فلا يمكن أن نتصور ثقافة تقبل أى فكرة جديدة عليها أو غريبة عنها، وإلا ما جاز لنا أن نسميها ثقافة. فالثقافة فى النهاية، تمثل تكوينا متكاملا جامعا مانعا له أفكاره وأسسه. وهى بهذا بناء له تماسكه الداخلى، كما له مصطلحاته ولغته. والمتوقع أن تواجه الأفكار الجديدة بالرفض، وتواجه بآليات الضبط الاجتماعى. وبقدر ما تكون الفكرة الجديدة مناسبة للثقافة، وبقدر ما تكون نابعة من ثقافة الأمة، وبقدر ما تكون ملتزمة بالثوابت الحضارية، بقدر ما تكون الفكرة مرشحة للقبول فى نهاية الأمر. وتلك العملية التفاعلية التى تمر بها الفكرة

الجديدة والرفض الذى تواجه به فى بداية الأمر غالبا، تمثل عملية للتعلم الجماعى المشكل للوعى الجمعى للأمة.

فالثقافة ليست شأنا فرديا، بل هى فى التحليل الأخير تمثل الوعى الجمعى للأمة. وحتى يتم تغيير الثقافة أو إضافة أفكار جديدة لها، أى تجديد الثقافة، فيجب أن يتحول التجديد إلى مكون فى الوعى الجمعى، وليس مجرد فكر جديد لدى بعض الأفراد، أو حتى الجماعات، وإلا كنا بصدد تجديد جزئى أو مرحلى. والتجديد النهائى، هو الذى يمكن أن نعبر عنه بتجديد الوعى الجمعى للأمة. ولهذا تعد عملية الرفض الأولى، والتى تواجه بها الأفكار الجديدة عملية دفاع عن النفس، وتأجيل لتأثير الأفكار الجديدة، حتى يتم اختبارها اختبارا جماعيا. ومن خلال التفاعل الجماعى مع الأفكار الجديدة، وما يتيحه ذلك من تراكم الخبرة الجماعية، تمتحن الأفكار، فإذا حققت تجديدا أصيلا مقبولا من الناس، تحولت للوعى الجمعى وصارت جزءا من ثقافة الأمة.

ولهذا يمكن أن نتصور الرفض الاجتماعى للأفكار الجديدة من جانبه الإيجابى، فهو نوع من حصار الفكرة الجديدة واختبارها فى الوقت نفسه. فعملية الرفض الاجتماعى تساعد على جعل الفكرة الجديدة فى دائرة الضوء، دون أن تكون فى دائرة التأثير. مما يسمح فى النهاية بالحوار حول الفكرة الجديدة بما فيه من خلاف أو اختلاف، وما قد يصاحبه من صراع أو صدام، دون أن تتحول الفكرة إلى واقع، ودون أن تؤثر على سلوك الناس، فتصبح فى حالة اختبار بعد أن تم عزلها عن الواقع بالرفض الاجتماعى. وهذه العملية هى التى تحمى الأمة من الأفكار الغريبة ومن الفكر الوافد، وكذلك هى العملية التى تحقق اليوم نتائج مذهلة فى مواجهة العولمة. فالرفض الاجتماعى هو سلاح الأمة العربية الإسلامية فى مواجهة التحديات الخارجية والداخلية، وهو سلاح له تاريخ من الانتصارات.

الرفض الاجتماعى

لا نبالغ إذا قلنا إن الرفض الاجتماعى يمثل سلاح الأمة الأول، حتى فى المعارك الحربية الأمر الذى نظن أن الصديق قبل العدو، قد فشل فى فهمه. ولعل القوة

الكامنة فى الأمة والتى تجعلها فى حرب مع عدوها إلى يوم الدين، أنها تلجأ للرفض الاجتماعى والوجدانى والشعورى والحسى، أى الرفض الشامل الذى لايتغير ولا يتبدل نحو العدو، أيا كانت قدرته أو إمكانياته.

هى أمة ترفض الظلم وترفض الفساد، وترفض العدوان، فترفض الظالم والفاسد والعدو. وهى أمة التراحم والرحمة، والتى لا ترحم ظالما أو فاسدا أو عدوا، إلا إذا تراجع تراجعا كاملا عن إثمه فى حق الأمة. فأمة الرحمة لا تنسى العدوان، ولا تنسى عدوها، ولا تنسى حقها. وهى أمة تعيد حقها فى النهاية بعد عام أو مائة عام.

ولعل البعض يتساءل عن العلاقة بين الرفض الاجتماعى ومقاومة العدو. والحقيقة أن العلاقة تكمن فى فكرة الرفض الاجتماعى، حيث تعد تعبيرا عن الوعى الجمعى الرافض لفكرة أو معنى أو شيء. والرفض فى حد ذاته يعنى تكوين المشاعر السلبية تجاه موضوع الرفض، والتى تصل لحد الكراهية وعدم التقبل العقلى والوجدانى. والجانب الوجدانى من الرفض الاجتماعى له دلالته الخاصة، لأنه يعنى ببساطة أن موضوع الرفض مرتبط بالمشاعر السلبية. فكلما ذكر الموضوع المرفوض كلما صاحبته مشاعر سلبية تلقائية. وبهذا يتحول الرفض لسلوك أو استجابة تلقائية ووجدانية لا تمثل موقفا يعاد النظر فيه، بل موقفا متكررا بصورة تلقائية. وتفيد التلقائية فى جعل الموقف الوجدانى موقفا ينبع من اللاوعى. حيث يغلب على الإنسان أن يشعر بالمشاعر السلبية تجاه الموضوع المرفوض، دون أن يعى الموقف ويفكر فيه قبل تكوين رد الفعل.

بهذه الصورة يتحول الرفض الاجتماعى إلى مشاعر متفق عليها بين الناس، تصاحب الموضوع المرفوض كلما ظهر أو كلما ذكر. ومن هنا تصورنا الدور المهم للرفض الاجتماعى فى مقاومة العدو، حيث يرتبط العدو ككيان وكصورة وواقع بالمشاعر السلبية. وتلك المشاعر القابعة فى الوعى الجمعى للأمة تلازم العدو مادام العدوان قائما، وربما تستمر بعد زوال العدوان مادامت الأمة ترى فى العدو إمكانيات تكرار العدوان. والمشاعر السلبية المرتبطة بالعدو، تظل فى وعى الأمة من جيل لجيل، لتمثل بذلك طاقة وجدانية تعبر عن كراهية العدو، وتختزن عبر الزمن حتى تظهر فى فعل المقاومة.

وتعد تربية الأجيال على كراهية العدو تعبيرا صادقا عن عملية الرفض الاجتماعى المستمرة عبر الأجيال. ومن خلال هذه العملية تنتقل المشاعر الكارهة للعدوان عبر الأجيال، وبها تبقى قضية التحرير حية فى وعى الأمة. وهنا نلاحظ أن البعض يتحفظ على تربية الأجيال على كراهية اليهود خوفا من أن تصبح الكراهية لليهودى لمجرد أنه يهودى، أى خوفا من تحول الكراهية من العدوان إلى شعب بعينه. والحقيقة أن هذا الخوف، ليس له محل فى الواقع. فالكراهية تنبع أساسا من العدوان وتلتصق بالشعب أو الدولة الممثلة للعدوان مادام عدوانها مستمرا. ولا نظن أن الكراهية يمكن أن تستمر بعد زوال العدوان، وتغير موقف الدولة أو الشعب. فعندما ينتهى الموقف العدوانى تماما، ويتغير موقف هذه الفئة الباغية تتغير بالتالى مواقف الأمة تجاهها. ومع مرور الزمن وزوال الأثر النفسى للعدوان تنفصل مشاعر الكراهية عن العدو السابق، لأنها فى الأصل لم تكن لشعب أو دولة، بل كانت لعدو وبسبب عدوانه.

وموقف الكراهية للعدو يجب أن ننظر له بوصفه فعلا إيجابيا، وليس فعلا سلبيا. فالكراهية، ليست مشاعر سلبية ولا تنافى القيم الإنسانية، لأنها فى النهاية كراهية للمعانى أو السلوك السلبى. فهى ليست مسألة نحاول أن نتجنبها، بل هى موقف علينا أن نؤكده وننقله من جيل لجيل. فتربية الجيل الجديد على كراهية العدو هى فعل إيجابى يتفق مع القيم العليا للحضارة العربية الإسلامية. فكراهية العدو من كراهية الشر، والأخيرة من حب الخير. ولا يجوز لنا أن نتصور أمة تحب الخير من وازع إيمانى، ولا تكره الشر بقدر حبها للخير. فكراهية الشر تعبير عن الرفض الدينى والاجتماعى له، بل هى تعبير عن الرفض الشامل له وفى كل صوره. ولا يمكن أن نربى جيلا مؤمنا دون أن نربيه على حب الخير وكراهية الشر ولا تكتمل كراهية الشر، إلا بكراهية كل من يمثل الشر، وأولهم العدو الذى يعتدى على حضارة الأمة وعلى المقدسات والأرض.

إذن يتحقق الرابط بين الرفض الاجتماعى، ومقاومة العدو من خلال العلاقة بين الرفض كموقف وجدانى وعقائدى، وكل ما يمثل المعانى السلبية، أى الشر بكل صوره. ويتميز هذا الرفض الاجتماعى فى الثقافة العربية الإسلامية بأنه شعور مستمر لا يتأثر بالمواقف الظرفية، ولا بالمتغيرات الواقعية. فالرفض غالبا ما يكون

مبدئيا، ولا يتأثر بالتغييرات التى تحدث فى الحياة. وعندما يتعلق موضوع الرفض الاجتماعى بثوابت الأمة، عندئذ يكون الرفض مستمرا بقدر استمرار الأمة التاريخى. وهنا تتأكد معانى الرفض المبدئى. وهى تتمثل فى الرفض الاجتماعى القائم على المبادئ الأساسية المشكلة لحضارة الأمة. ولهذا نقول دائما إن استمرار العدوان الصهيونى على فلسطين ومهما طال، فإنه فى النهاية سينتهى. وهذا القول الذى نكرره كثيرا يعبر عن الاقتناع الكامل بموقف الأمة الذى لا يتبدل، والذى يجعل استمرار العدوان مع استمرار رفضه، واستمرار الكراهية له مستحيلا. وربما يستمر الاحتلال فترة أو فترات، ولكن جيلا يأتى فى النهاية، ليحول طاقة الرفض والكراهية لسلاح فى وجه العدو ويزيل العدوان.

ومن الجانب الآخر يمكن أن نتصور دور الرفض الاجتماعى فى الثقافة العربية الإسلامية فى كثير من الموضوعات والقضايا الاجتماعية، وبخاصة تلك القضايا المرتبطة بالقيم. فكل سلوك يعتدى على القيم، أو يعبر عن عدم الالتزام بها يواجه بالرفض الاجتماعى. وهكذا تتشكل زمرة الأنماط السلوكية السلبية التى ترفضها الأمة، وتتكون تجاهها مشاعر سلبية ومشاعر كارهة لها. وهذا الأمر لا يفيد فقط فى مقاومة الأنماط السلبية، ولا فى إعمال الضبط الاجتماعى تجاه السلوك المنحرف، بل يتجاوز ذلك ليصبح أحد أدوات الأمة للحفاظ على قيمها. فالقيم المستمرة عبر تاريخ الأمة تكتسب قوة منظورة من خلال ما تعرفه من سلوك سلبى، مادامت المشاعر السلبية تقترن به. وفى الأمة العربية الإسلامية وفى تلك اللحظة الراهنة نجد أن التراجع الحضارى، وكذلك التغريب والعولمة قد نتج عنهما ظهور أنماط من السلوك السلبى أو المرفوض. وربما تمتد الأوضاع بالسلوك السلبى وينتشر بدرجات غير مألوفة. وقد يتعذر فى بعض الأحيان مقاومة السلوك السلبى لأن الظروف والأوضاع الراهنة تفرضه، أو لأن الأنظمة السائدة تسمح به، وقد يتعذر مقاومة السلوك السلبى لما تعانى منه الأمة من ضعف حضارى عام؛ ولكن الواقع الحياتى العربى يؤكد على أن السلوك السلبى، أيا كانت درجة انتشاره يحتفظ بالمشاعر السلبية المرتبطة به، والتى تجعل كراهية هذا السلوك واقعا وجدانيا معاشا.

وتؤدى هذه الظاهرة إلى التزامن بين انتشار الأنماط السلبية وانتشار الموقف الرافض لها. وحتى من يتأثر بالأنماط السلبية ويمارسها يظل على وعى كامل بأنها

نمط سلبى ومرفوض من الأمة، ويعادى قيمها. وتلك مسألة مهمة، لأن انتشار الأنماط السلبية فى حد ذاته ورغم أثره السلبى المباشر على حياة الأمة، لا يمثل الخطر الحقيقى على تاريخ الأمة ومستقبلها، ولكن تبدل مشاعر الأمة تجاه الأنماط السلبية هو الذى يمثل الخطر الحقيقى. ولهذا تحمى الأمة العربية الإسلامية نفسها من خلال التقاليد الاجتماعية الرافضة للأوضاع السلبية. وفى الواقع نجد كثيرا من المظاهر التى تؤكد على الرفض لكل ما هو سلبى من وجهة نظر الأمة.

ونلاحظ مثلا أن من السلوك الشائع تجاه الظلم والفساد والعدوان، أن تتشكل منظومة لفظية من الأقوال الرافضة لما يحدث والتى تتحول إلى تعبيرات شائعة ومعلومات متناقلة، وأقوال دارجة، وأنماط من السخرية والنكات. والكثير من المراقبين ظنوا أن هذه الظاهرة تمثل ظاهرة عربية سلبية وأنها نوع من الظواهر الصوتية الفارغة، حتى بات البعض يتصور أننا أمة الكلام. ولكن الواقع يؤكد على عكس هذا، فاللفظ الرافض هو السلاح الأهم فى مقاومة الظلم والفساد والعدوان. والناس تنتج منظومة لفظية متكاملة ضد أعدائها وتحاربهم بالكلام. ولكن ليس المقصود أن الكلام بديل عن الفعل، بل إن الكلام هو الذى يمهد المسرح للفعل.

فالنكتة والإشاعة مثلا ليست مجرد قيل وقال كما يقولون، بل هى سلاح مهم جدا فى تعبئة المشاعر وتكوين موقف الرفض الاجتماعى، وتحقيق الاتفاق الجمعى تجاه الظواهر السلبية. وبهذا يتم إعداد المسرح للفعل الإيجابى. والحرب باللفظ، والتى تسبق الحرب بالفعل، هى التى تكون الاتفاق فى المواقف بين الناس، ومنها يتحقق الصمود الجماعى، وبها يتحقق تأييد الناس للفعل الإيجابى. والحقيقة أن سلبية العربى فى مواجهة الظلم أو العدوان، والتى ظنها البعض، وصمت العربى عن الفعل الإيجابى، والاكتفاء بالرفض اللفظى، قد أسىء فهمها كثيرا من الملاحظين والمراقبين. فمسألة الحرب اللفظية لم تفهم من خارج سياق الحضارة العربية الإسلامية، لأنها تعبر عن واحدة من أهم خصائص هذه الحضارة. لأن اعتماد الحضارة العربية الإسلامية على المعانى والمضامين أكثر من المسائل المادية يجعل للمعانى والمتجسدة فى كلمات، دورا مهما فى حياة الأمة.

إن تماسك الأمة فى مواجهة التحديات الخارجية والداخلية يتحقق من خلال الوعى الرافض، والذى يتمثل فى الكلمات والمعانى، ومن خلال التواصل بالكلمات بين الأفراد والجماعات، بل بين الأجيال أيضا يتحقق الموقف المشترك ويتأسس الموقف النضالى فى الوعى الجمعى للأمة. ومن خلال الطاقة المستفادة من الكلمات والتى تجسد الطاقة المعنوية للقيم العليا الحاكمة للحضارة، تتشكل التعبئة الوجدانية، وهى عماد هذه الأمة فى كل المواجهات التاريخية التى مرت بها. وهنا علينا أن نؤكد على أن قوة كل أمة أو شعب لا تختلف فقط بسبب الإمكانات المادية، ولكن تختلف أيضا بسبب اختلاف مصادر القوة الحقيقية، فما يمثل قوة لشعب ما، قد لا يمثل قوة لشعب أو أمة أخرى.

والأمة العربية الإسلامية تكمن قوتها فى الطاقة المعنوية، ولا يمكن أن نحدد قوتها بالإمكانات المادية فقط. ولهذا فإن معارك الأمة عبر التاريخ شهدت على قوتها المقاومة والتى تتجاوز بها إمكاناتها. وعندما تضعف الطاقة المعنوية للأمة، فإن القوة المادية لا تعوض هذا الضعف. ولكن عندما تضعف الإمكانات المادية للأمة وتقوى إمكاناتها المعنوية، فإنها تعوض النقص المادى فى العُدَّة، بل تتجاوزه لتحقق إنجازا مقاوما يذهل الجميع. أليست المقاومة اللبنانية والفلسطينية ومشاهد الانتفاضة، دليلا على ذلك! إن المناضل الحقيقى الذى حمى هذه الأمة وسوف يدافع عنها فى المستقبل، هو مناضل يتسلح بالكلمات والمعانى والقيم قبل أن يتسلح بالمعدات والأسلحة.

فهل يعنى ذلك القعود عن المعارك والاكتفاء بالكلمات؟ بالطبع لا نقصد هذا، ولكن نريد التأكيد على أهمية الكلمات وأنها مثل أهمية الطلقات. فبالطاقة المعنوية والمادية يتحقق النصر. ولهذا علينا فى كل الظروف أن نغذى الطاقة المعنوية، فهى متاحة لنا دائما. فإن تراجعت أوضاعنا وساء بنا الحال، ولم نقدر على مواجهة الظلم والفساد والعدوان، كان علينا أن نحشد كل الطاقات المعنوية فى مواجهة هذه التحديات، حتى إذا جاءت لحظة الفعل وتوافر سلاح المعركة، نجد طاقة هائلة داخل الأمة تتوجه مع المناضل وخلفه لتصنع به نصرا.

الفصل الثالث

قيم الاجتماع العربي

كل تجمع بشرى له خصائصه، التى يحقق بها اجتماعه. وتلك الخصائص ليست فقط سمات أو ملامح يعرف بها، بل هى فى النهاية النظام الذى يؤسس عليه تجمع الناس وتفاعلهم معا. ونظام الاجتماع لا يقف فقط عند حدود الضرورة التى يفرضها تجمع الناس، بل يتجاوز ذلك، ليصنع حياتهم ويحدد نمط الحياة التى يرضون عنها. كما أن النظام الحياتى يميز التجمع البشرى، ويحدد طرقه فى الحياة والتصرف. وكذلك يتحدد من خلال نظام الاجتماع النظام المؤسس للأدوار الاجتماعية، والمحدد لدور كل فرد أو جماعة. ولهذا يمكننا احتساب النظام الاجتماعى أو نظام الاجتماع، بمثابة التأسيس الحقيقى للوجود الجماعى للأمة. ومنه تتحدد طرقها وأساليبها وأنماطها فى التصرف.

ونظام الاجتماع هو نظام ضمنى فى الأساس، ولكنه يؤثر على الأنظمة المكتوبة ويتأثر بها. ولهذا تواجه الأمة اليوم تحديا حقيقيا، بسبب ما لحق نظامها من تهميش. فمعظم الأنظمة الرسمية الوافدة، لم تراع النظام الاجتماعى للأمة، بل مثلت صدمة لهذا النظام وتعديا واقعيا عليه. والحقيقة أن النظام الغربى الاجتماعى بكل جوانبه وقيمه وأفكاره، يختلف اختلافا بينا عن النظام العربى الإسلامى المميز لأمتنا. ومنذ بداية دعوات التبشير بالعولمة، والعالم العربى الإسلامى كغيره من القوة المستضعفة، يعانى من محاولات فرض نظام غريب عليه، ويمكن أن يمثل تهديدا له، بل هو فى الواقع يعد عدوانا صارخا على قيم الأمة، كما يمثل تفكيكا منظما لبناء الأمة وكيانها التاريخى.

وأحيانا ما يمكننا فهم الشىء من خلال نقيضه، فإذا أردنا أن نعرف أهمية إحياء النظام الاجتماعى العربى، فيمكننا أن نسأل عن أهمية فرض التغريب علينا بالنسبة للدول الغربية المهيمنة. فالبعض يتصور مثلا أن الزمن قد تجاوز تقاليدنا الاجتماعية، وأنها لم تعد صالحة للزمن الراهن أو الزمن القادم. وهؤلاء يغلب

عليهم تصور النظام الغربى بوصفه النظام المعبر عن الزمن المعاصر، ويكون علينا أن نتبنى هذا النظام حتى نتكيف مع الزمن. والمعنى المراد إبلاغه لنا أن الخروج من التقاليد العربية جائز، بل هو ضرورة. ولكن هل يمكننا أن نخرج من تقاليدنا، دون أن نخرج من حضارتنا ومن تاريخنا؟ وهل يمكن أن تتحقق العولمة بدون تبنى القيم الغربية؟ وهل يمكن أن تعيش العولمة بدون تبنى الأمم المستضعفة لقيمها؟

الواقع يؤكد أن منظرى العولمة، وجدوا فيها نموذجا غربيا للحياة، ووجدوا فى هذا النموذج سلعة يتم الترويج لها بين الشعوب والأمم المستضعفة. والفكرة الأساسية التى تقوم عليها عملية التغريب المنظم، أن الحضارة الراهنة وهى الحضارة الغربية، لن تحقق الهيمنة والتقدم إلا من خلال تبنى الآخرين لها. والغالب على منظرى العولمة القول بأن النموذج الحياتى والعلمى المتقدم، لا يمكن أن ينتشر بدون انتشار الثقافة التى قام من خلالها. وأيا كانت البواعث على نشر العولمة نموذجا حياتيا، فهى فى النهاية محاولة لنشر الحضارة الغربية فى مختلف أرجاء العالم. والحادث أن الهيمنة الغربية لن تتحقق إلا من خلال نشر الثقافة الغربية، وكذلك فإن توحيد الأسواق، لن يتحقق إلا من خلال نشر هذه الثقافة. وبالتالى يمكن أن نتصور أن نشر الثقافة الغربية له أسبابه السياسية والعسكرية، كما أن له أسبابه الاقتصادية والثقافية.

وهنا نبلغ المعنى المهم، فالثقافة تمثل نمطا للحياة ومنها يتشكل النظام الاجتماعى، أى النظام الذى يقوم عليه الاجتماع البشرى. لهذا يصبح للنمط الأسرى مثلا أهمية كبيرة فى أمور السياسة المعاصرة، لأن اختلاف الأنماط الأسرية عبر الحضارات يعد أحد العوامل التى تمنع من هيمنة الحضارة الغربية، أو هيمنة السوق الغربية، أو هيمنة الاقتصاد الغربى. لذلك يرتبط مشروع الهيمنة بكل صوره وأشكاله بالحديث عن حقوق الإنسان، وحقوق المرأة، وحقوق الأقلية. وتتجمع هذه العناوين مع غيرها لتمثل حزمة الأفكار المراد نشرها. وتتداخل العلاقات السياسية والاقتصادية مع العلاقات العسكرية والدولية، لتصبح حزمة الأفكار الغربية هى الرابط الواضح بين مختلف أنواع العلاقات. ففى كل نوع من العلاقة نجد شروطا تذهب بنا إلى حزمة الأفكار نفسها.

ولعلنا نستورد الكثير من السلع من الغرب، وذلك حسب الحاجة فى معظم الأحيان، ولا نقول فى كل الأحيان؛ ولكننا لم نطلب استيراد الأفكار حتى وإن طالب بها البعض منا من أنصار مشروع التغريب، ومع هذا تصدر لنا الأفكار مجانا، وتصدر إجبارا، ومن يقبلها يحصل على الثمن. ففى حزمة الأفكار الغربية المراد تسويقها لنا، لا نطالب بثمن هذه السلعة، ولكن نحصل على ثمن مقابل الحصول عليها. ولهذا ترتبط المنح مثلا بالشروط اللازمة لقبول حزمة الأفكار. فإذا قبلنا الديمقراطية نحصل على ثمن لهذا. والغريب أن كل السلع تباع نظير سعر، ونحن ندفع سعرا مغالى فيه للسلع الغربية الاستهلاكية، ونقول إنه مبالغ فيه، لأنه لا يتوازن مع سعر الخامات التى نصدرها. وبجانب هذا، نجد أن التكنولوجيا لا تباع لنا، حتى إن دفعنا فيها السعر المناسب. ولكن الأفكار تباع لنا مجانا. هل وصلنا الآن لمغزى الأفكار ودلالة النظام الاجتماعى؟

علينا إذن أن نعيد تركيب الصورة من خلال الموقف المعاكس. فإذا أردنا النهوض وتحقيق الاستقلال، وأردنا مقاومة الهيمنة الغربية، والتخلص من النموذج الغربى المهيمن، فعلينا أن نتحصن بنظامنا الاجتماعى، ونقاوم كل مظاهر التغريب. فرفض النظام الغربى سلاحنا فى معركة المستقبل، وإنهاض نظامنا العربى الإسلامى، هو مادة صناعة المستقبل. فإذا كانت الغربية تصنع من نظامها الاجتماعى، فالعربية أيضا تصنع بنظامها الاجتماعى. ومقاومة الغزو الثقافى العسكرى الغربى لن تحقق النجاح إذا لم نقاوم كل فكر وافد.

إعادة المصطلح العربى:

نعلم أن مقاومة الغزو الثقافى، ليست عملا سطحيا، ولا هى مجرد انفعالات مراهقة. ونعلم أيضا أن علينا أن نتعلم من الآخرين، ونكتسب العلم والمعرفة من تجاربهم. ونعلم أيضا أن علينا أن نأخذ من الآخرين كل ما يناسب قيمنا وحضارتنا. ولكن هل فرض علينا أن نأخذ كلماتهم ومصطلحاتهم، وهل فرض علينا أن نقيس أنفسنا بهم، ونقيس قيمنا بقيمهم؟! أعلم أن المسألة تتجاوز الشكليات، ولكنى أتصور أنها ليست شكليات بل هى من صلب الموضوع، أعنى تلك الكلمات التى تقتحم حياتنا.

فالبعض ينادى بالديمقراطية وحقوق الإنسان من خلال تطبيق يتناسب معنا، ولا يتعارض مع القيم الحضارية. والبعض يقيس الشورى على الديمقراطية، ويرى فيها نوعا من الديمقراطية، ويستنتج أن الديمقراطية لا تتعارض مع الحضارة الإسلامية. وثالث يسمى الشورى بالديمقراطية، ورابع يَعُدّ حقوق الإنسان تراثا ينتمى لنا. وفى النهاية نسأل: لمن يوجه هذا الخطاب؟ نعم، إنه يوجه لأصحاب المشروع الغربى من الغربيين وأتباعهم. ولكن هل هم مادة أو موضوع النهوض والتغيير، أم أنهم فى النهاية أعداء فكرة الإحياء الحضارى القائم على الخصوصية الحضارية؟!

الحقيقة أننا نحتاج لوعى جديد ينبع من الأمة، ويتأتى من الموروث الحضارى. فالتعلم من الآخرين يجب أن ينفصل تماما عن تقليدهم. والمسألة ليست مجرد كلمات، فالكلمات تصنع الحضارة وتترجم الثقافة. ونحن فى حاجة ماسة لبناء تصورنا الثقافى واللغوى من خلال الأصول الحضارية. وعلينا أن نتحرر من كل أسر يفرض علينا، ولا نرهن تصوراتنا لتلك التعبيرات الغربية والغريبة.

ومن الضرورى التأكيد على أهمية تعبئة المعانى بالكلمات العربية، وتمييز المعانى الغربية عن تلك الأصلية. فالمواجهة مع التغريب تحتاج إلى طاقة منظمة يحتويها خطاب حضارى. والحقيقة أن توجيه الخطاب للغرب أو أشياعه ليس عملا ضروريا. كما أن استخدام المصطلحات الغربية فى الخطاب الحضارى يفقده الحس الجماهيرى، ويبعده عن الناس. لهذا تصبح إعادة إحياء اللفظ العربى ضرورة، حتى وإن بدا الأمر هامشيا. فالحقيقة أن المنظومة الحضارية، لا يمكن أن يعبر عنها، إلا بتلك الكلمات التى عاشت بين الناس، وتشكلت من الحضارة، وتشكلت بها الحضارة، حتى أصبحت جزءا عضويا من البناء الحضارى. والفرق جد كبير بين الشورى والديمقراطية، ليس فيما ننسبه لكل كلمة من معان بل فى الكلمة نفسها، والتى تحمل معناها معها دون أن نعرفها. ونحن فى حياتنا نستخدم الكلمات ولا نعرفها، لأنها معرفة أصلا، وبحكم الاتفاق التاريخى على معانى اللغة. والكلمات الغربية ليس لها معنى فى لغتنا، بل هى مجرد ترجمة صوتية للكلمة الغربية أو ترجمة للكلمات لا تنقل المعانى. ونحتاج مع استخدام الكلمات الغربية إلى أن نحمل تعريفها المحدد للناس. فهى إذن ليست وسيلة جيدة للتواصل. ولهذا

لا نرى أى أهمية لاستخدام المفردات النابعة من حزمة الأفكار الغربية التى تساق لنا، بل إن استخدام هذه المفردات فى تصورنا لا يفيد، بل يضر. ولا نتصور أنه يمكن أن يكون استخداما غير ضار، فهو فى النهاية ينتج خطابا غير جماهيرى، ويعرقل وصول المعنى المراد للناس.

نظام الواجبات:

من أهم الأسس التى يقوم عليها الاجتماع العربى مفهوم الواجب. والحقيقة أن الفرق بين مفهوم الواجب ومفهوم الحق كبير. والقول بمفهوم مثل حقوق الإنسان يختلف عن الثقافة العربية الإسلامية السائدة. ولكن الاختلاف ليس فى الحقوق كمعنى مجرد. ولا نقول مثلا، إن الثقافة العربية الإسلامية لا تعرف حقوق الإنسان. فالمعنى العام للحقوق إيجابى، حيث إنه تعريف لما للفرد وما عليه. فحقوق الإنسان، هى المزايا التى يتمتع بها، فى ظل نظام الدولة القومية. وهنا نقف عند جوهر مفهوم حقوق الإنسان، حيث إنه ترتيب للعلاقة بين الفرد والدولة. ولهذا يمكننا أن نلمح الفرق الأول بين الثقافة الغربية، والثقافة العربية، حيث إن الثقافة الغربية تبدأ بالدولة القومية القابضة، وهى صاحبة السلطة، ثم يتم تحديد حقوق الأفراد تجاه الدولة، ومن ثم يتحدد مسئولية الدولة تجاه الأفراد. وبعد هذا يتحدد فى الفهم الغربى، التزامات الفرد تجاه الدولة، وتجاه الأنظمة العامة الرسمية. وجملة الالتزامات والحقوق، تحدد المجال الذى يتحرك فيه الفرد، كما تحدد المساحة التى يلتزم فيها بالقانون، أى مساحة الطاعة للدولة.

تلك الأسس فى مجملها، تختلف عن الوضع الحضارى والشرعى فى الثقافة العربية الإسلامية. ففى حضارتنا نبدأ بالأسس الشرعية الأولى، وهى منظومة القيم، كما أنها العقيدة الدينية والحضارية. ومن خلال هذه الأسس تتحدد التكليفات الأساسية، كما تتحدد الأطر المرعية والقواعد الملزمة. وهذا الإطار العام الملزم يعبر عن إيمان الناس واعتقادهم، قبل أن يكون تعبيرا عن نظام قانونى أو سياسى. وإطار القيم الحاكمة للحضارة يمثل ثوابت الحضارة، ويحدد الالتزامات الأساسية التى يقوم عليها الاجتماع البشرى فى الثقافة العربية الإسلامية. وهذا الإطار الحاكم، هو إطار حاكم لكل الفعاليات فى الأمة، أى أنه إطار حاكم لكل

الجماعات والمكونات الاجتماعية، كما أنه إطار حاكم للأفراد، وكذلك إطار لكل مؤسسات الأمة. وفى الوقت نفسه، تعد القيم الحاكمة للحضارة إطارا حاكما للدولة، وكل الأنظمة السياسية والاقتصادية والقانونية.

وفى ظل سيادة القيم العليا، بوصفها المرجعية العليا، ولأن هذه القيم تمثل الموروث الحضارى للناس، لهذا تتشكل أسس الاجتماع البشرى كما تتشكل أسس الحياة بكل جوانبها فى ظل تلك القيم. وتصبح الدولة كيانا خاضعا للأسس العامة، مثله مثل الأفراد والجماعات ومؤسسات الأمة. وهنا نسأل من يعطى حقا لمن؟ فالتركيبة مختلفة، لدرجة تجعل التفكير فى مسألة الحقوق غير مناسب. فلا يوجد جهة تملك الحق الأول، أو تملك السلطة الأولى. فالعقيدة الدينية والحضارية، هى التى تمثل الحق، وتمثل السلطة الأعلى. وبالتالى يصبح حق المنح والمنع موكولا للقيم والعقائد التى آمنت بها الأمة. ومن خلال القيم العليا تأسست القواعد الشرعية التى رضيت بها الأمة، والتى أصبحت حكما وحاكما على الجميع.

لكل هذا نتصور أن ترتيب الاجتماع البشرى من خلال فكرة الحقوق، لن يؤدى إلى النتائج المرجوة منه، بل سيؤدى إلى حالة من التفكك بين الأنظمة والقواعد الحضارية والدينية المرعية. فإذا كانت الدولة لا تملك حقا مطلقا، ولا بالقانون، فلا يمكنها أن توفر الحقوق للناس. وكذلك فإن عدم تركز السلطة أو تجسدها فى أى كيان ما، يجعل الحق مرتبطا بالعقيدة الدينية، والتى تحدد للجميع ما لهم وما عليهم. نخلص من هذا إلى أن تعبير الحقوق غير ملائم فى الثقافة العربية الإسلامية، لأنه لا يوجد فرد أو جهة يحق لها أن تمنح أو تمنع الحقوق.

وفى ظل سيادة القيم العليا، والتى تنظم الحياة العربية من خلال إيمان الناس بها، يصبح علينا النظر لمجمل نظام الحياة بالصورة التى تتفق مع الأساس الشرعى للنظام. فالإيمان الدينى والذى يمثل جوهر الحضارة العربية الإسلامية لا يحدد للناس حقوقا، بل يحدد لهم فروضا ووصايا وقواعد عليهم مراعاتها تحقيقا لإيمانهم. والفكرة الأساسية فى الإيمان، أن الإنسان يؤمن بالله عن اقتناع خاص، ثم يلتزم بالتعاليم الدينية، ويعطى كل الطاعة لله. وجزء مهم من فكرة الحقوق فى النظام الغربى تنبع من تحديد حقوق المواطن الصالح والملتزم بنظام الدولة، وبالتالى

تقوم فكرة الحقوق على نوع من الطاعة للدولة والنظام العام، والنظام القانونى. ولكن فى الثقافة العربية الإسلامية تتحقق طاعة النظام والقانون والدولة، من خلال ما يمثله النظام وتمثله الدولة، من تحقق للقيم العليا والعقيدة الدينية. حيث يغلب أن تكون الطاعة للقيم أولا، ثم يتحدد موقف الناس من النظام حسب مقدار تعبير النظام والتزامه بالقيم العليا، ثم يلى ذلك المساحات العملية والتنظيمية والتى لا تمثل طاعة بقدر ما تمثل الالتزام بالنظم الإجرائية العامة. فالطاعة، وهى القبول غير المشروط، لا تكون إلا لله فى الثقافة العربية الإسلامية بشقيها الإسلامى والمسيحى؛ أما فى الغرب، فإن الطاعة تصبح للنظام القانونى العام، والذى تمثله الدولة فى نهاية المطاف.

إن الدور المحورى للدولة فى النظام الغربى، هو الذى جعل لفكرة حقوق الإنسان أهمية نسبية فى النظام الغربى، بل إن فكرة حقوق الإنسان فى حد ذاتها تعمل على الحد من سلطة الدولة تجاه الأفراد، حيث إن سلطة الدولة قاهرة، إذا ما قورنت بإمكانيات الأفراد. ونرى من ذلك، أن النظام الحاكم للجماعات والأفراد يتوقف على مصدر السلطة النهائية، ولأن هذه السلطة لا توجد فى الحضارة العربية الإسلامية، إلا فى القيم والعقائد العليا، لذلك لم يعد لفكرة الحقوق مكانة، فالإنسان لن يطالب بحقه من القيمة العليا التى آمن بها.

نصل من ذلك إلى جوهر الفكرة العربية الإسلامية، حيث إن النظام العام للاجتماع البشرى، يتحدد من خلال ما آمن به الناس، وحدد لهم القواعد والأسس التى يبنى عليها التصرف والسلوك، ولذلك تنتظم الحياة العربية وفقا لهذا الاعتقاد والذى يسود بين الناس، كما يسود عليهم باختيارهم وإيمانهم. والقواعد العامة تحدد الواجبات التى يقوم بها المؤمن، ويقوم بها الفرد، وتقوم بها الجماعة. فالقيم والعقائد ومن خلال الوصايا والفروض تحدد الأدوار والالتزامات والواجبات. وهنا قد يسأل البعض عن الحقوق، وهل يختفى مكانها تماما؟

الواقع أن مفهوم الواجب يعد بديلا لمفهوم الحق، فهو يغنى عنه ويحتل مكانه، ولا يبقى لمفهوم الحق دور ملحوظ بعده. والمقصود من هذا أن الواجب المكلف به فرد أو جماعة، هو فى المقابل حق للطرف الآخر. ولهذا لا نستطيع أن نستخدم

مفهوم الواجب والحق معا، لأن المراد بالحق غير المراد بالواجب والمترتب على واحد منهما، غير المترتب على الآخر. فإذا تكلمنا مثلا عن واجب الإنسان فى تحصيل العلم وواجبه فى العمل، فإن هذا يختلف تماما عن الحديث عن حق الإنسان فى التعليم والعمل. فالواجب تكليف للشخص بأداء ما، أما الحق فهو امتياز للفرد، وحق له على جهة أخرى.

ولنتعمق أكثر فى مسألة العمل، فالفرد المكلف بالعمل والعمران، عليه أن يقوم بواجبه، مما يرتب عليه التزامات لا يجوز التهرب منها. وواجب العمل والعمران مفروض على الإنسان، بحكم إيمانه بالعقيدة الدينية والحضارية، ويعد التزامه به إكمالا لإيمانه، ولانتمائه للأمة وللعقيدة الحضارية والدينية. أما القول بحق الإنسان فى العمل، فهو يعنى أن على الدولة أن توفر هذا الحق للإنسان. وهنا يمكن أن يقبل الإنسان ممارسة حقه أو يرفض ذلك. ولكن الدولة هي المنوط بها توفير الحق فى العمل فليس لها أن تتخلى عن هذا الالتزام. وإذا كان الحق فى العمل، موجه للمجتمع، وليس للدولة فقط، فيكون على المجتمع أن يوفر فرص العمل لكل فرد فيه.

لهذا فالحق يميز صاحبه، وله أن يستفيد به أو يمتنع عن ذلك، أما الواجب فهو تكليف للفرد عليه أن يؤديه، وليس له أن يتخلى عنه. ومعنى ذلك أن كلا الواجب والحق يمثلان التزامًا على طرف من الأطراف. والفرق الرئيسى بين الحق والواجب، أن الطرف المكلف فى كل منهما على النقيض أو التقابل. فإذا كان الحق فى العمل للفرد وعلى الدولة، فإن واجب العمل على الفرد تجاه الأمة التى ينتمى لها. ونلاحظ هنا، أن الفرد طرف فى مفهوم الحق والواجب، ولكن الطرف الآخر يتغير بين المفهومين. حيث إن الدولة أو المجتمع تقف طرفًا أصيلا فى مسألة الحق، بينما يكون الطرف المقابل للفرد هو الأمة، أو جماعة منها، أو فرد فيها حسب الواجب الذى نتكلم عنه.

ومن المسائل المهمة فى هذه المقابلة، أن مناط تحقيق الحق وموضوعه والطرف الملزم به، هو طرف عام وافتراضى فى الغالب من الأحيان. فمن يعطى الفرد حقه فى العمل؟ قد يكون الدولة، أو المجتمع، أو أصحاب الشركات. ودرجة توافر هذا

الحق نسبية لحد بعيد، فلا يمكن أن نصف دولة ما، أو مجتمعًا ما، بأنه يوفر الحق فى العمل لكل فرد. بل إن الواقع يؤكد على أن الحق فى العمل نسبى لحد أن الدول العظمى، لا تحقق حق كل فرد فى العمل، مهما بلغت من إمكانات. وهنا يتحول الحق فى العمل إلى الحق فى توفير إعانة البطالة. ولم يعد حق الفرد فى العمل أصيلا، بل تحول نتيجة الظروف لحقه فى الحصول على إعانة البطالة، حتى يتاح له الحصول على العمل. وفى النهاية سنجد أن الفرد هو المكلف بالبحث عن العمل، أى أن الفرد فى التطبيق العملى، هو المكلف بالحصول على حقه، ولا توجد جهة مكلفة حصرا لتحقيق هذا الحق.

وفى المقابل سنجد أن الواجب محدد، والجهة المكلفة بالواجب سواء كانت فردا أو جماعة أو مؤسسة، محددة أيضا تحديدا جامعا مانعا. فكل فرد مكلف بواجب العمل، وعليه أن يجتهد ويعمل، ويحقق دوره فى عمران الأرض. وهو مكلف بهذا لا للحصول على الأجر فقط، بل لأن عليه واجب تحقيق العمران الإنسانى فى الأرض. فالعمل واجب دينى لا يكتمل الإيمان بدونه. وهنا يكون على الفرد أن يحقق هذا الواجب، أيا كانت الظروف المحيطة، وعليه أن يجد لنفسه العمل المناسب.

وهنا نكتشف الحق، والذى يوجد داخل الواجب، ويقوم بداخله، ويتحقق به. فالحق جزء ناتج عن الواجب، يتحقق إذا تحقق الواجب. ونعنى بهذا مثلا أن الفرد المكلف بالعمل، وعليه واجب العمران له الحق فى العمل، من حيث لا يجوز أن يمنعه أحد عن القيام بواجبه. فإذا حال أحد بين الفرد وبين القيام بواجبه، كان على الفرد أن يواجهه وأن يوقفه ويوقف تجاوزه لنظام الواجبات. فالفرد مكلف أيضا بمواجهة كل ما يحول بينه وبين تحقيق واجبه فى الحياة. وفى المقابل فإذا تصورنا مثلا أن الدولة منعت فردا ما، أو فئة ما، من ممارسة واجبها فى العمل، فإن الدولة بهذا تخرج عن النظام الحاكم، وتخرج عن القيم التى تمثلها الأمة، ويكون على الأمة مواجهة هذه الدولة الخارجة.

ويمكن أن نرى الصورة من وجه آخر، فنرى أن على الدولة أن تنظم حياة الناس، وتيسر عليهم العمل المنتج. وهنا يكون من واجبات الدولة أن تحقق المناخ

الملائم للعمل والإنتاج. ولا نقول إن للفرد الحق فى العمل وعلى الدولة أن تتيح له ممارسة هذا الحق، بل نقول إن على الدولة والفرد، واجب العمران، ولكل طرف منهما دوره فى تحقيق العمران. فإذا أخل واحد منهم بواجبهم فلا يجوز أن نَعُدَّ تقصير الآخر سببا كافيا لتسويغ هذا الإخلال. فعلى الفرد أن يبذل كل ما فى وسعه حتى يحقق الواجب المكلف به، كما أن على الدولة أن تبذل كل الجهد لتحقيق الواجب المكلفة به، وتقصير أى طرف فى أداء واجبه يحمله وزر التقصير فى حق الأمة وحق العقيدة العليا.

ونصل هنا إلى أهمية الحديث عن الحق فيما يخص الأمة، ويخص حق الله. فالحق لله وحده الذى يمثل الحق المطلق. والتقصير فى حقوق الله، هو خروج على قيم الأمة وإجماعها. ولأن الأمة هى أمة الحضارة وأمة الدين، ولأنها الممثلة للإيمان، لهذا يمكن أن نتكلم عن حق الأمة. فالحق الإلهى لا يتمثل إلا فى أمة الإيمان، وهو تمثيل مجازى غير مشخص ولا متجسد. ويكون على كل الأطراف القيام بواجبهم تجاه الله والأمة. وليس للفرد حق على الأمة، كما أن الإيمان الدينى لا يعطى الفرد حقا، بل يجعل عليه واجبا. والمقصود أن الإيمان الدينى والانتماء للأمة، هو الأساس الذى تترتب عليه الواجبات. فلأن الفرد اختار الإيمان، ولأنه اختار الانتماء للأمة، فيكون عليه الواجبات التى يمليها الإيمان والانتماء. وهنا يصبح الواجب الوسيلة التى يتحقق بها الإيمان الدينى، كما يصبح الوسيلة التى يتحقق بها الانتماء للأمة.

من الجانب الآخر، سنجد أن نظام الواجبات يعتمد على توزيع التكليفات بين الأفراد والجماعات والمؤسسات. ويؤدى توزيع التكليفات والواجبات إلى خلق نظام متبادل من الواجبات. فواجب الفرد نحو الدولة يقابله واجب الدولة نحو الفرد. وهكذا سنجد أن واجب الأب نحو الأبناء، يقابله واجب الأبناء نحو الأب. وبالمثل يمكن أن نجد أن كل واجب على جهة ما، يقابله واجب على الجهة الأخرى، مما يحقق التكامل والتوازن بين الواجبات والتكليفات.

والأمر بهذا يختلف عن مفهوم الحق، حيث سنجد أن المقابل للحق سلطة. فطرف له حق، ولكن الطرف المقابل له سلطة. ففى مواجهة حقوق الفرد تجاه

الدولة سنجد سلطة الدولة على الفرد. والفرق بين الحق والسلطة يجعل لطرفى العلاقة مواقف متباينة. فللفرد مثلا الحقوق السياسية، ولكن للدولة على الفرد السلطة السياسية. ومفهوم الحق يحدد حدود السلطة ويضع لها شروطا لا تتجاوزها. فالحقوق الفردية تمثل الحد الذى يفترض أن تقف عنده سلطة الدولة، فلا يجوز لها أن تتجاوز حقوق الأفراد.

سنجد فى المقابل أن فى الثقافة العربية الإسلامية يكون للدولة دور وأدوار، ويكون عليها واجبات، وليس لها سلطة أصلية، بل إن سلطتها تنبع من واجبها، حيث يخول لها التصرف فى المجالات المسئولة عنها. ولأن الدولة مثلا مسئولة عن الدفاع عن الأمة، فيكون لها اتخاذ القرار المناسب لتحقيق أمن الأمة تحقيقا لواجبها تجاه الأمة. ومن هنا لا نقول إن للدولة السلطة فى شن الحرب، بل نقول إن على الدولة واجب الدفاع عن الأمة. وحق الدولة فى اتخاذ قرار الحرب ليس حقا، بل هو مسئولية. فالدولة مسئولة عن اتخاذ قرار الحرب، لأنها مكلفة بواجب الدفاع عن الأمة.

والحقيقة أن النظام العام بهذا الشكل، يختلف اختلافا بينا بين نظام الحقوق ونظام الواجبات. ففى نظام الواجبات هناك واجب ومسئولية، أما فى نظام الحقوق فهناك حق وسلطة. والمسئولية تنبع من الواجب، وتكون بحجمه وفى حدوده. ولا توجد مسئولية بدون واجب، كما لا يوجد واجب بدون مسئولية. ومن المسئولية، ينتج الدور بكل ما له من صلاحيات. وهذه الصلاحيات لا تمثل سلطة أصلية، ولكنها المساحة المحققة للواجب والمحققة للمسئولية. فالفرد المكلف بواجب نحو أسرته مثلا، يكون عليه مسئولية تجاه أسرته، ويكون له صلاحية التصرف تحقيقا للواجب. فإذا استخدم الفرد الصلاحيات المخولة له فى تحقيق سلطة له على أسرته، فإنه بذلك يكون قد تجاوز الصلاحيات الممنوحة له ووظفها فى غير الغرض منها.

ونفس الأمر بالنسبة للدولة. فالدولة لها صلاحيات ممنوحة لها من خلال تفويض الأمة لها. وهذه الصلاحيات يراد منها أن يكون للدولة الصلاحية المناسبة للقيام بالمسئوليات المكلفة بها، تحقيقا لواجب الدولة نحو الأمة. وعندما نتكلم عن

سلطة الدولة بوصفها سلطة مطلقة لا ينازعها فيها أحد، نكون قد خرجنا عن المعنى المراد بالصلاحيات، وما يرتبط بها من مسئولية وواجب ارتباطا شرطيا لازما. فإذا قلنا إن للدولة سلطة إعلان الحرب، وكأنها سلطة نهائية وأصلية، نكون بذلك قد تجاوزنا المعنى المراد من الصلاحية، وخرجنا عن الفهم السائد فى الثقافة العربية الإسلامية.

والحقيقة أن فى الثقافة العربية الإسلامية وعبر التاريخ العربى، سنجد مفاهيم الدولة والسلطان، وسنجد أن للدولة سلطة، كما أن للسلطان سلطة يمارسها من خلال الدولة. فالمقصود ليس القول بعدم وجود أى سلطة، بل إن النظام السياسى فى النهاية هو نظام السلطة. ولكن المراد هنا التفرقة بين السلطة الأصلية والسلطة الفرعية. فالسلطة الأصلية تعطى حاملها سلطة اتخاذ القرار فى المساحة المحددة لذلك. وتكون هذه السلطة أصلية ولا يمكن منازعتها. كأن نقول إن للدولة سلطة اتخاذ قرار الحرب. ولكن فى السلطة الفرعية أى السلطة غير الأصلية، يكون للدولة صلاحية اتخاذ قرار الحرب تحقيقا للمسئولية الملقاة عليها، وتحقيقا للواجب المفروض عليها. وبهذا يمكن أن تراجع الدولة فيما اتخذته من قرارات تتعلق بالحرب، فإذا كان قرار الحرب قد خرج عن الواجب والمسئولية المكلفة بها الدولة، أصبح لزاما على الأمة أن تنازع الحاكم، لأنه خرج على الواجب الشرعى المكلف به. أما إذا كانت سلطة قرار الحرب سلطة أصلية للدولة وللحاكم، فإن النتائج السلبية المترتبة على ذلك لا تجيز الخروج على الحاكم، لأنه مارس سلطته وإن أخطأ. ومعنى ذلك أن خروج الحاكم على التكليف والواجب والمسئولية لا يمثل مجرد خطأ وقع فيه الحاكم، بل يعد تجاوزا لسلطته غير الأصلية، وتجاوزا للسلطة الأصلية التى تتمثل فى العقيدة الدينية والحضارية للأمة، ولا تتجسد إلا فى الأمة مجازا.

وحتى تكتمل الصورة، يمكن أن نلخص أهم المبادئ التى يقوم عليها نظام الواجبات فمنها:

١ ـ أن الواجب يمثل تكليفا، لا يمكن قبوله أو رفضه.

٢ ـ الواجب ينبع من انتماء الفرد أو الجهة لقيم الأمة.

٣ ـ يعبر الواجب عن المسئولية التى يتحملها الفرد أو الجماعة أو المؤسسة .

٤ ـ فى حدود الواجب ، تتحدد الصلاحيات الضرورية للقيام به .

٥ ـ تعد السلطة سلطة فرعية وليست أصلية ، وهى نسبية وليست مطلقة .

٦ ـ السلطة المطلقة للخالق ، الله .

٧ ـ تتفرع الواجبات وتتوزع ، تحقيقا لحق الله والأمة .

٨ ـ لا تمثل السلطة المخولة لفرد أو جهة ، حقا له أو لها ، ولكنها مسئولية وصلاحية ، تحقيقا لواجب .

٩ ـ تجاوز حدود الواجب يلغى السلطة ، ويسحب الصلاحيات .

١٠ ـ تتقابل الواجبات بين الأطراف المتفاعلة من أفراد وجماعات ومؤسسات ، فلكل واجب ، واجب مقابل له .

١١ ـ وعليه تتقابل الصلاحيات والمسئوليات ، ومنها تتقابل السلطة ، فأمام كل صلاحية ، صلاحيات أخرى مقابلة لها .

الواجب تحقيق للحق:

إن القول بحق الابن على أبيه ليس قولا خطأ ، بل هو الوجه الآخر لفكرة الواجب ، بل إن الحق هو نتيجة للقيام بالواجب . فالأب الذى يقوم بواجبه نحو الأبناء يحقق لهم حقهم فى الحياة . ولكن الفرق هنا أن تحديد حق الأبناء ، يعنى تحديدا للمزايا التى يكون لهم الحصول عليها . أما تحديد واجب الأب فهو يحدد المسئولية الاجتماعية للأب والتى تحمله مسئولية تحقيق حياة لها معايير محددة .

وغالبا ما يختلف معنى الحق عن الواجب فى مضمون القضية نفسها . فالواجب هو التزام من فرد أو جهة تجاه فرد أو جهة . أما الحق فى المقابل فهو حق الفرد الخاص به والذى يميزه عن الأفراد أو الجهات الأخرى . فالفرد يمارس حقه حسب التصور الغربى ، فيكون له الحرية فى ممارسة تصرف ما ، دون تدخل الآخرين . فإذا تكلمنا مثلا عن حق الأبناء ، سنقول حق الابن فى اختيار مستقبله دون تدخل الأهل . ولكن عندما نتكلم عن واجب الأب ، فسنقول واجب الأب تجاه ابنه أن يوفر له

الحياة الكريمة. وهنا يكون على الأب دور وتكليف محددان تجاه الابن. أما فى مسألة الحقوق، فيكون للابن حق التصرف بحرية فى مواجهة الأب.

والأمر نفسه سنجده فى موضوع حقوق الأفراد والدولة. حيث نتكلم عن حق الفرد فى مواجهة الدولة، ونعنى بهذا الحق الذى للفرد أن يمارسه دون تدخل الدولة. ولهذا نرى أن الواجب يرتب حقوقا من نوع مختلف. فالواجب يرتب الحق المبنى على المسئولية، حيث يرتب الواجب المكلف به فرد ما حقا لفرد آخر، حيث يقع الثانى فى مسئولية الأول، ويكون عليه أن يلتزم بأداء الحق للثانى. وهنا نلمح المدى الواسع من التباين، فى الموضوعات التى يشملها نظام الواجبات، عن الموضوعات التى يشملها نظام الحقوق.

ولهذا نرى أن نظام الواجبات يرتب حقوقا، ولكنها ليست الحقوق المبنية على تحديد الحريات المنفصلة، بل الحقوق المبنية على المسئوليات المتبادلة. فنظام الواجبات يرتب حقوقا تقوم على تبادل الأدوار، وبالتالى تبادل الواجبات، مما ينتج عنه حقوق متبادلة. وهذا النموذج يبنى أساسا على قاعدة التفاعل الاجتماعى والمصير المشترك. ونعنى بهذا أن نظام الواجبات يناسب النموذج الجماعى العربى الإسلامى، فى حين نجد أن نظام الحقوق يناسب النموذج الغربى الفردى. فنظام الواجبات يقوم أساسا على التماسك الاجتماعى الجماعى، والذى ينتج عنه الترابط العضوى بين الأفراد، ولهذا يلزم أن يصاحب هذا نوع من الواجبات، والحقوق المتبادلة، والتى تنشئ التماسك الجماعى العضوى، من خلال ما يتم من توازن بين تبادل الواجبات والمسئوليات والحقوق. أما فى النموذج الاجتماعى الفردى، فيكون نظام الحقوق محددا للحقوق الفردية، والتى لا يجوز لأحد التدخل فيها، ومن خلال تحديد المساحات المنفصلة للأفراد يتم منع التعدى على حرية الفرد، سواء من الدولة أو من الأفراد الآخرين.

نقصد من هذا أن نظام الواجبات يحقق التجمع الجماعى، أما نظام الحقوق فيؤسس للوجود الفردى. وبذلك يمكن أن نفهم حقيقة مهمة، فلا نستطيع القول بأن نظام الواجبات أفضل من نظام الحقوق، أو أن الأخير أفضل من الأول؛ ولكن القول الصحيح أن نؤكد أن كل نظام منهما يمثل حضارة خاصة، ولذلك

يعبر عنها وعن نظامها بالشكل الذى يحقق لهذه الحضارة التماسك والاستمرار. وعليه يمكن أن نفكر فى الأثر المترتب على خلط النماذج الحضارية، أو الأثر المترتب على استيراد النماذج ومحاولة تطبيقها خارج نطاقها المكانى والتاريخى. فنظام الحقوق ـ حسب تصورنا ـ يمكن أن يؤدى إلى تفكيك الأمة العربية الإسلامية، إذا حاولنا استيراده وتطبيقه فى بيئتنا. وكذلك نتصور أن نظام الواجبات غير صالح فى الغرب. فكل نظام منهما قائم على تصور حضارى مختلف، وتطبيق نظام خارج حدوده يمكن أن يؤدى إلى تفكيك البنية التحتية للحضارة والاجتماع البشرى.

ونؤكد على أن نظام الواجبات يجعل لكل طرف واجبا للطرف الآخر، وللآخر واجبا عليه، ومن ثم يكون لكل طرف حق على الآخر، يقابله حق للآخر عليه. وهذه التبادلية، هى عماد الترابط الجماعى. كما أن التبادلية هى المحقق لتوازن الواجبات والحقوق. ونؤكد هنا أن الحق الذى نتكلم عنه، هو حقى عند الآخر، أى واجب الآخر تجاهى. ولهذا يمكنا أن نتكلم عن واجبى نحو الآخر، وواجب الآخر تجاهى. وسنجد أن هناك علاقة وثيقة بين الواجبات المتبادلة. فالأب عليه واجب تحقيق المستقبل الأفضل للابن، وعلى الابن واجب الالتزام تجاه الأب، فى حدود مسئولية الأب عن الابن. ونعنى بهذا أن الأب ليس له حق الطاعة، وليس له السلطة، بل عليه واجب حماية الأبناء، وله صلاحيات فى الحدود المحققة لواجبه فى الحماية. ثم سنجد فى المقابل تغير الأدوار بعد ذلك، ليكون على الأبناء واجب رعاية والديهم.

فإذا قلنا إن للأبناء حق الحماية على الوالدين، فإننا نتكلم هنا عن واجب الوالدين فى حماية أبنائهم. وإذا تكلمنا عن حق الصديق على صديقه، فى الوقوف معه فى الأزمات، فإننا نتكلم عن واجب الصديق تجاه صديقه. وفى كثير من الواجبات يتساوى واجب طرف تجاه الآخر، مع واجب الآخر تجاهه. فالواجب فى كل الحالات علاقة تبادلية وتفاعلية، ويمكن أن يتماثل أو يختلف واجب الطرفين بعضهما تجاه بعض، حسب موقع كل منهما تجاه الآخر. والأمر نفسه بالنسبة للواجبات التى يقوم بها فرد تجاه جماعة، وتقوم بها الجماعة تجاه الفرد. وأيضا ما يقوم به الفرد تجاه مؤسسة، وما تقوم به المؤسسة تجاه الفرد. وهنا يمكن أن نتوقع أن فى علاقات

الواجبات المتبادلة بين الفرد والجماعة، أو بين الفرد والمؤسسة، سوف يختلف الواجب المكلف به كل طرف، نظرا لاختلاف طبيعة الطرفين.

الواجب والدور:

والمقابل التفسيرى للواجب هو الدور. فلكل فرد منا دور أو أدوار متنوعة فى الحياة. ويختلف الدور الذى يقوم به الفرد على حسب الموقف، أو موضوع الفعل، أو الجهة التى يمارس فيها الدور وموقعه فيها. وكذلك تختلف الأدوار، من أدوار فردية، إلى أدوار جماعية، إلى أدوار مؤسسية. ونرى أن الدور الاجتماعى أو الدور العملى يمثل فى النهاية التعريف الجامع لمسألة الواجبات. فدور الأب هو مجمل الواجبات التى يكون على الأب القيام بها. وكذلك يكون دور المؤسسة معبرا عن طبيعة هذه المؤسسة والمهام التى تأسست للقيام بها.

وبالنسبة للأصدقاء فإن دورى تجاه صديقى هو دور الصديق وكذلك دوره. وعندما تتساوى الأدوار بين طرفين نتوقع أن يكون عليهما الواجبات نفسها. ولكن عندما تختلف الأدوار بين الطرفين نتوقع أن يكون على كل منهما واجب مختلف. فالأب له دور يكون مختلفًا عن دور الابن، وبالتالى يكون عليه واجب مختلف عن واجب الابن. وبالمثل يكون دور الدولة مختلفًا عن دور الجماعات والأفراد، كما تختلف مؤسسات الأمة فى الدور المنوط بها القيام به. وتتعدد تبعا لذلك الواجبات المكلف بها كل طرف.

وأول ما يحققه هذا النظام هو تعدد الواجبات بما يحقق التكامل بين الأدوار. ونعتقد أن تنوع الأدوار مسألة مهمة فى الكيان الجماعى للأمة، حيث إن التعدد يفيد فى توزيع المسئوليات، مما يحقق التكامل ويمنع التنافس والصراع. وفى مسألة الحقوق الفردية، كما فى النموذج الغربى، يمكن أن يحدث تعارض بين الحقوق، أو يصطدم حق فرد بحقوق الآخرين. ولأن كل فرد مخول فى ممارسة حقه، لذلك ينتصر الأقوى فى النهاية ويأخذ حقوقه، أما الأضعف فيفقد حقه. وتلك النزعة التنافسية الغالبة فى الثقافة الغربية تنتج بسبب كثير من العناصر المهمة فى الثقافة الغربية، ولكن من أهم هذه العناصر عدم تحقيق نظام الحقوق للتكامل بينها. فنظام الحقوق يقوم على

مجموعة من الحقوق المتماثلة للأفراد، وينتج عن التماثل التعارض بين تحقيق حق وتحقيق حق آخر، مما يؤدى إلى حتمية الغلبة.

ولكن فى منظومة الواجبات لا يوجد التعارض ولا التماثل لأن الواجب يحدد للفرد ما يفعله تجاه الآخرين، لا ما يفعله لنفسه، ومن ثم يتحدد من خلال الواجب، ما يفعله الآخرون تجاهه. ويتحقق التكامل فى الصورة المتقابلة للواجبات، سواء كانت واجبات واحدة أو مختلفة. ففى حالة الأصدقاء مثلا، سنجد أن على كل صديق أن يتضامن مع صديقه، ومن خلال التبادل التضامنى يتحقق التكامل بين الأدوار. وفى حالة زملاء العمل سنجد أن كل طرف عليه التضامن مع الطرف الآخر مما يؤدى إلى التكامل أيضا. أما فى حالة الأسرة فإن واجب الأب يختلف عن واجب الابن، ولكن كليهما يؤدى إلى أدوار متكاملة، وتتميز بتوزيع الأدوار.

نخلص من هذا إلى أن نظام الواجبات يتحول إلى أدوار اجتماعية تقوم على توزيع الأدوار، مما يحقق التكامل بين الأدوار المتباينة، كما يحقق التكامل بين الأدوار المتماثلة للعلاقة التبادلية بينها. والدور الاجتماعى يكون عنوان النظام، والمحدد لمجموعة الواجبات التى يلتزم بها الفرد أو الجماعة عند القيام بهذا الدور. من ثم يمكن تعريف الواجبات تعريفا اجتماعيا متفقا عليه، من خلال تحديد الأدوار الاجتماعية المتنوعة، والتى تسود بين الناس. فنعرف دور الأب ومنه نحدد الواجبات التى يقوم بها، ومجموع هذه الواجبات تمثل الأبوة دوراً ومعنى.

الواجب والأمة:

تكتسب الحياة العربية ملمحها الأساسى من انتظام سلوك الناس، داخل إطار الواجبات الحياتية المتنوعة، والتى تشكل فى مجملها الأدوار الاجتماعية الحياتية. ومن خلال ذلك ننظر للحياة العربية بوصفها نموذجا للحياة المعتمدة على النظام الداخلى المتفق عليه بين الناس. ولا يمكننا أن نفهم تماسك الأمة العربية الإسلامية، أو نفهم فكرة الأمة أساسا وطابعها الجماعى، إلا من خلال فكرة الواجب وما ينتج عنها من نماذج مقررة للأدوار الاجتماعية. وهذه الأدوار تشمل

مختلف جوانب الحياة، ومنها ما هو عملى، كما منها ما هو سياسى بجانب الأدوار الدينية والاجتماعية والأسرية. مما يشكل فى النهاية عدداً من النماذج والقواعد المتفق عليها، والتى تحدد توقعات الآخرين من الفرد أو الجماعة فى مختلف المواقف الحياتية.

والتعريف الأكثر دقة لنظام الواجب، أنه نظام يقوم على تحديد واجب الفرد تجاه الآخرين، مما يحدد التوقعات الأساسية المطلوبة من الفرد داخل الجماعة، والتوقعات المطلوبة من الجماعة تجاه الأمة. وننظر لنظام الواجب بوصفه المميز للأمة فى مواجهة المجتمع أو الشعب. ففى تصورنا تمثل الأمة التجمع البشرى، الذى يمتلك نظاما داخليا تضامنيا، اجتماعى الأساس، كما يكون له توجهه المشترك، مما يجعل الأمة هى التجمع البشرى الجماعى، الذى يتحرك نحو هدف مشترك. وفى المقابل نتصور أن المجتمع أو الشعب هو تجمع بشرى ينتظم من خلال القانون، وتنضبط حركته من خلال الدولة أو السلطة السياسية الخارجية. وبهذا نرى أن الأمة هى تجمع بشرى، ينبع النظام وسلطة تحقيقه من داخله، أما الشعب أو المجتمع فهو تجمع بشرى، يكون النظام والسلطة مفارقين له، ويأتى من مؤسسات خارجه.

ويمكننا بتعبير آخر أن نصف الأمة، بأنها الجماعة البشرية التى تنتظم داخل نظام اجتماعى عرفى، وتقوم أساسا على سلطة اجتماعية عرفية. أما المجتمع أو الشعب فهو المجموعة البشرية ولا نقول الجماعة التى تنتظم من خلال النظام والسلطة السياسية. فكما نقول إن الأمة هى الجماعة القائمة على الإيمان الدينى، والتى تحتكم إلى عقيدتها الدينية والحضارية، نقول أيضا إن الأمة هى الجماعة التى تنتظم داخل إطار نظامها الاجتماعى الخاص. والحقيقة أن هناك علاقة قوية بين هذه الأبعاد المشكلة للأمة العربية الإسلامية. والبداية تتحقق من خلال الإيمان الدينى، الذى يشكل الرابطة الأولى والذى يحدد القيم العليا الحاكمة. فمن خلال هذه القيم والتى تكتسب سلطانها النافذ من العقيدة يتحقق النظام الحياتى المنضبط. ثم يتم ترجمة النظام النابع من العقيدة الدينية والحضارية فى إطار من النظام الاجتماعى، والذى يترجم بدوره فى إطار من الواجبات، والتى تتوزع بين الناس فى صورة تكاملية تحفظ التماسك والترابط الاجتماعى. ويأتى بعد ذلك الأدوار الاجتماعية بوصفها التصنيف الأعم للواجبات، والتى

تحدد الصورة المتوقعة لسلوك الفرد والجماعة فى المواقف المختلفة، كما تحدد الفروق بين التوقعات تبعا لاختلاف الموقف.

والأمة العربية الإسلامية تعتمد على نظامها الداخلى، فيصبح ما يجمعها هو حاكمية القيم الحضارية، والتى يؤمن بها الناس ولا تجمعها السلطة السياسية. وهو ما يفسر سر ارتباط هذه المنطقة من العالم بالدين. فهى مهبط الأديان، وهى منطقة بحثت عن الدين، وبحثت عن الله قبل نزول الأديان. وهى أيضا المنطقة التى ظلت عبر تاريخها الطويل تتجمع حول الدين، دون أن يتبدل هذا الأساس. ونعنى بهذا أن الحضارة العربية الإسلامية هى حضارة تدين وإيمان فى كل مراحلها، وعبر كل عقائدها. ثم هى أيضا حضارة جماعية تقوم على الترابط الاجتماعى كأساس أول للاجتماع البشرى. ومن الدين استطاعت الجماعة العربية أن تؤسس الكيان الجماعى، دون الاعتماد على السلطة السياسية، حيث استبدلت بدور السلطة السياسية النافذ فى الحضارة الغربية، أو غيرها من الحضارات السلطة النافذة للقيم والعقائد.

نخلص من هذا إلى أن نظام الواجب، هو التطبيق العملى لهذه الطبيعة الإيمانية الجماعية للأمة العربية الإسلامية. وبدون نظام الواجبات وما يترتب عليه من تبادلية وتكاملية بين الواجبات، لا يمكن أن تحافظ الأمة على تماسكها واستمرارها التاريخى. ولعل من المفيد أن ننظر بتعمق للنظام الاجتماعى، والذى يعتمد على العرف أكثر مما يعتمد على القانون، كما يعتمد على الضبط الاجتماعى، دون السلطة القاهرة للقانون؛ فهذا النظام يحتاج إلى قوة نافذة تضمن تطبيقه، وهى تتمثل فى حاكمية العقيدة الدينية، ويحتاج إلى قواعد واضحة تسمح بتعريف النظام وتقديمه للناس وتحقيق الاتفاق عليه، وهو ما يتحقق بنظام الواجبات. ومعنى هذا أن الواجب هو الأدوار المطلوبة والمتوقعة، والتى تنتشر بين الناس ويعلمها الجميع، بما يحقق للنظام العلنية والاتفاق. كما يمكن أن ننظر لنظام الواجبات، بوصفه اللائحة التنفيذية لقيم وعقائد الأمة. فإذا كان القانون يعتمد على اللائحة التنفيذية لتحديد وسيلة تنفيذه، فإن النظام العقدى للأمة، يعتمد على نماذج الأدوار والواجبات كوسيلة لتنفيذه.

الأدوار والهوية الاجتماعية:

ومن النتائج المهمة لنظام الواجب، وما ينتج عنه من أدوار اجتماعية، تأسيس الهوية الاجتماعية للفرد. ففى النظام الجماعى للأمة لا يوجد الفرد كيانًا منفصلا، بل يتحدد وجوده داخل الجماعة وبها. فالفرد يوجد فى الجماعة ولا يوجد بمعزل عنها. ويعنى ذلك أن التحقق الواقعى للفرد يحدث من خلال التفاعل والتضامن الاجتماعى. ويشعر الفرد بوجوده، ويتحقق له الإحساس المتكامل بالحياة من خلال ارتباطه بالجماعات التى ينتمى لها. والحقيقة أن هذا الملمح الحضارى، من أهم خصائص الحضارة العربية الإسلامية ويميزها عن غيرها من الحضارات، وبخاصة الحضارة الغربية. ولكن الوجود الاجتماعى للفرد يحتاج إلى السياق المعرف للفرد، فى ضوء ارتباطه بالجماعة. وهنا يأتى أهمية الدور الاجتماعى، والذى يعرف الفرد ويكسبه الهوية الاجتماعية، من خلال تحديد موقع الفرد فى الجماعة وما يقوم به من دور فيها.

فعندما نتكلم عن فرد ما ونعرفه بأنه أب، عندئذ نكسب الفرد هوية اجتماعية محددة. وهى ليست مجرد تسمية تحدد الحالة الاجتماعية للفرد، بل هى دور اجتماعى له خصائصه، ويرتبط بمجموعة من التوقعات الاجتماعية المحددة. ولهذا يؤدى تعريف الأدوار الاجتماعية، وما يترتب عليها من أنماط فى التصرف والسلوك إلى تحديد الوجود الاجتماعى للفرد. وتصبح مسميات مثل الأب والصديق والحكيم وكبير العائلة والابن والأم، لا تعبر فقط عن علاقة الأفراد فى مواجهة بعضهم البعض، بل تعبر عن تعريف اجتماعى لدور كل فرد منهم. والعلاقة بين الدور والهوية الاجتماعية، ترتبط بما يعنيه الدور من واجبات، وبالتالى يصبح الدور مرتبطا بالكيان الاجتماعى للفرد، ومحددا لنوع الترابط الاجتماعى الحادث بينه وبين الأفراد الآخرين.

من جانب آخر، يحدد الدور الاجتماعى نمطا للسلوك يكتسب الفرد منه شخصيته المميزة. ولكن الفرد الواحد يقوم بكثير من الأدوار الاجتماعية؛ مما يعنى أن الفرد يكتسب فى النهاية مجموعة من القواعد والأنماط، التى تحدد شخصيته الكلية، كما تحدد نمطه السلوكى فى المواقف المختلفة. ولتعدد أدوار الفرد أهمية

كبيرة فيما تعنيه من تنوع لسلوك الفرد حسب المواقف، وما تؤدى له من تشكل مجموعة القيم الحاكمة للفرد. نقصد من هذا أن التنوع فى السلوك لايتعارض مع توحد القيم الحاكمة لمختلف الأدوار التى يقوم بها الفرد. ومن خلال اكتساب الفرد للأدوار التى يفترض أن يقوم بها، ومن خلال تعلمه لمتطلبات هذه الأدوار، يتبنى الفرد مجموعة القيم الاجتماعية الحاكمة لحضارة الأمة.

وهنا نكتشف دورا مهما للواجبات، وما ينتج عنها من أدوار، حيث تعد المنهج الذى يتعلم منه الفرد قيم الحضارة، وبقدر ممارسة الفرد للتوقعات المنتظرة منه فى أدواره المختلفة، يتعلم الفرد الكثير من القيم والقواعد، التى تشكل إنسان الحضارة. وهنا أيضا تكون الأدوار الاجتماعية، هى النموذج التطبيقى العملى للقيم الحضارية، ومنها تتحدد التطبيقات السلوكية المنتظرة من الفرد. فكثيرا ما يتصور البعض، أن القيم الحاكمة للحضارة العربية الإسلامية، ونظرا لطبيعتها العرفية، لا تمثل نظاما بالمعنى الحرفى للكلمة؛ ولكن الواقع يؤكد أن تشكل الأدوار الاجتماعية، وما تشمله من واجبات محددة، يجعل القيم المشكلة للحضارة تترجم عمليا إلى أنماط من السلوك والتصرف، فتتحول إلى نظام معلن ومتفق عليه.

وعليه تمثل الأدوار الاجتماعية المختلفة، نماذج السلوك المثالى أو السلوك المقبول؛ ومن خلالها يتم تعليم الجيل الجديد كيفية السلوك فى المواقف المختلفة، ثم يتم تعليم الأدوار المتوقعة من الفرد، والمواقف التى ترتبط بهذه الأدوار. وتؤدى معرفة الفرد للنموذج المثالى، أو النموذج المفضل إلى معرفة الفرد بكيفية الوصول إلى القبول الاجتماعى، وبالتالى تجنب الرفض الاجتماعى. والمعرفة المحددة بالمقبول والمرفوض، هى التى تشكل النظام وتجعله نظاما بالمعنى الدقيق، كما تجعل الثواب والعقاب متاحا.

نخلص من هذا إلى أن الأدوار الاجتماعية، والواجبات بشكل عام، تمثل المكون الملخص للبناء الحضارى وما يشمله من بناء ثقافى. فتصبح الأدوار الاجتماعية، هى مضمون العقد الاجتماعى التضامنى، القائم داخل الجماعات وبين الجماعات، والمحدد لعلاقة الترابط الاجتماعى فى الأمة. فكل تجمع بشرى يقوم على نوع من الاتفاق أو التعاقد المحدد لقواعد التجمع، والذى يؤدى إلى

استمرار هذا التجمع؛ ونظرا للطبيعة الاجتماعية الغالبة فى الأمة العربية الإسلامية، تصبح الأدوار الاجتماعية هى إطار الاتفاق التضامنى بين الناس، ولا يعول كثيرا على القانون، أو النظام السياسى فى إقامة الترابط الاجتماعى. مما يشير إلى أن الطابع الجماعى للأمة، لا يمكن تحقيقه من خلال نظام قانونى أو نظام سياسى، حيث إن كليهما يقوم على القواعد التنفيذية والإدارية، وأيضا على التعاقد غير التضامنى، أو غير الاجتماعى وغير الشخصى. وحتى يتحقق للأمة نظام متماسك قائم بذاته، ومستقل عن النظام السياسى والقانونى، كان لزاما على الأمة أن تترجم نظامها فى صورة اجتماعية خالصة، لتحقق الأساس الاجتماعى التضامنى لتجمعها الإنسانى التاريخى.

الواجب الدينى:

يتضح هنا أهمية الواجب الدينى، بوصفه أساسًا أول للواجبات الاجتماعية، وتأسيسا مهما لكل الأدوار الاجتماعية التالية له. فإنسان الحضارة العربية الإسلاميّة، هو فى الأساس إنسان مؤمن، أى له دور اجتماعى ينبع من الإيمان الدينى. والدور الدينى وما يشمله من واجبات، ليس دورا فى المجال الدينى، بل هو دور يؤثر على كل المجالات. فالمجال الدينى نفسه هو المهيمن على كل المجالات الحياتية الأخرى، وكذلك فإن واجبات المؤمن التى حددتها العقيدة الدينية، تشتمل على كثير من الالتزامات التى تخص مختلف جوانب الحياة. وغالبا ما يكون الواجب الدينى محددا لأسس الواجبات الاجتماعية الأخرى. فيصبح الجانب الأول من كل دور من الأدوار الاجتماعية، يمثل الواجب الدينى المرتبط بهذا الدور، ثم تأتى بعد ذلك الواجبات ذات المنشأ الاجتماعى والحضارى.

فالعقيدة الدينية تحدد عددا من الفروض والوصايا والواجبات الأساسية، والتى يكون على المؤمن أن يلتزم بها. وهذه الواجبات لا تخص العبادة فقط، بل تخص أيضا سلوك الفرد فى مختلف جوانب الحياة؛ فنجد واجبات الأب والأم، وواجبات العامل، وواجبات الجار، وواجبات الصديق، وغيرها من الجوانب. والأمر المهم هنا، أن العقيدة الدينية، ولأنها تحدد القيم العليا والقواعد

والأخلاقيات، تحدد بالتالى الإطار الحاكم لمختلف أنماط السلوك، وفى مختلف المواقف الحياتية والعملية. ولهذا يصبح انتماء الفرد للدين معبرا لتبنى الدور الدينى والمحدد لواجبات المؤمن، ومنه يتحدد الإطار الحاكم لمختلف الواجبات والأدوار الاجتماعية الأخرى. ومن العقيدة الدينية، تكتسب معظم الأدوار الاجتماعية الجانب الإلزامى الأول منها. فالعقيدة تحدد فروض الله ووصاياه، ولهذا تكتسب هذه القواعد قوة نافذة على كل مؤمن. ولأن الحضارة حضارة دينية فى الأساس، لهذا تحتل هذه القواعد الدينية المكانة الرئيسية فى الحضارة، ومن ثم تقوم عليها بقية القواعد الاجتماعية والحضارية. ونلاحظ هنا أن الأمر لا يخص المؤمن فقط، لأن الطبيعية الدينية للحضارة تصل بنا إلى وضع دينى، يتجاوز مسألة الإيمان الفردى، ويصل بنا إلى الإيمان الجماعى. وعليه تصبح القيم الدينية هى القواعد الحضارية الحاكمة بسبب الإيمان الجمعى للأمة. وتكتسب هذه القواعد قوة نافذة على كل أبناء الأمة حتى غير المؤمنين؛ لأنها أصبحت فى النهاية موضوع الاتفاق الجمعى.

فالفرد فى الحضارة العربية الإسلامية، يرتبط بالدين من جهتين، الأولى: تتمثل فى إيمانه الدينى، والثانية: تتمثل فى انتمائه لهذه الحضارة الدينية. مما يجعل التعلق بالقيم الدينية سائدا، ويجعل الفكرة الدينية نافذة بالإيمان والانتماء معا. فالحادث أن النموذج الإيمانى للمؤمن، والدور الدينى وما له من واجبات، يمثل نمطا حضاريا سائدا، ويمثل النموذج الحضارى المثالى حتى بالنسبة لغير المؤمنين. مما يجعل الدور الدينى نموذجا متفقا عليه بسبب حالة الإيمان الجمعى للأمة، وليس بسبب إيمان الفرد فقط، أى أنه لا يتوقف على موقف الفرد، بل على الموقف الجمعى للأمة.

ومن الدور الدينى، نصل للتشكل الأولى لمختلف الأدوار الاجتماعية، وما تتضمنه من واجبات. وبهذا يؤسس الدين العلاقة الرابطة للأمة والقواعد الحاكمة للناس، والتى تؤهل الأمة لتحقيق ترابطها الجمعى واستمرارها التاريخى. ومن ذلك يتحقق للأمة عقد التضامن الجماعى، ويتأسس النظام الاجتماعى العرفى. وهنا علينا أن نؤكد، أن التعايش التاريخى بين المسلمين والمسيحيين، فى إطار الأمة العربية الإسلامية تحقق بفعل الدور الدينى للمسلم والمسيحى، لأنهما كانا دورا واحدا، أى

أن الدور الدينى للمسلم، والدور الدينى للمسيحى، فى الحضارة العربية الإسلامية، يؤديان إلى دور اجتماعى واحد، ونموذج مثالى وقواعد حاكمة مشتركة.

فالصورة الاجتماعية للدين، تظهر فى الدور الدينى الخاص بالمجالات الاجتماعية والحياتية. وفى هذه المساحة، تظهر التطبيقات العملية للدين فى حياة الناس. والجانب الدينى التطبيقى، يمثل القواعد الدينية التى تنظم الحياة الاجتماعية والعملية، ومنها تتحدد أسس النظام الحياتى الشامل. والتاريخ الحضارى العربى للإسلام والمسيحية، أظهر أن القواعد التطبيقية الدينية المستمدة منهما، تمثل نمطا ونموذجا واحدا. وهذا لا ينفى وجود اختلافات عقائدية فى العبادة، فهذا أمر آخر. وكذلك فإن النمط التطبيقى الدينى فى الإسلام والمسيحية، قد يشتمل على بعض الفروق، ولكنهما فى النهاية يمثلان معا القواعد الدينية الحياتية. والاتفاق فى القواعد والأخلاق والقيم إلى حد كبير، هو ما شكل وحدة الحضارة العربية الإسلامية والتى انتمى لها المسلم والمسيحى.

نقصد من هذا أن المشترك بين المسلم والمسيحى فى الحضارة العربية الإسلامية، ليس مشتركا حضاريا أو اجتماعيا فقط، بل إن الأساس الأول لهذا المشترك، هو النموذج الدينى الاجتماعى، والذى أتاح لهما أن يشكلا معا حضارة لها أسس واحدة. فمن الإيمان الإسلامى ومن الإيمان المسيحى، تشكلت حضارة ذات قيم مشتركة، ومنهما تشكل بناء الأمة الواحدة. فالأمة العربية الإسلامية ترتبط بالرباط الحضارى، كما ترتبط بالرباط الدينى، فهى أمة لها حضارة واحدة، ولها أيضا موقف دينى واحد، نبع من الإسلام والمسيحية. وعليه يصبح الدور الدينى للمسلم والمسيحى مفضيا لقواعد وأسس عامة واحدة، يتشكل على أساسها الواجبات الاجتماعية، ومن ثم الأدوار الاجتماعية. ويصبح التزام إنسان الحضارة العربية الإسلامية بالقواعد والقيم الحاكمة للحضارة، التزاما نابعا من إيمانه الدينى الإسلامى والمسيحى.

الواجب العملى

إن النظر للحياة العملية فى ضوء الظروف المعاصرة، يدفعنا أحيانا لتصورها مجالا بعيدا عن سيادة القيم، أو أنها مساحة للفعل النفعى المحض. ففى كثير من

الأوقات، ننظر للحياة العملية من خلال ما هو سائد فى اللحظة الراهنة، ونعتقد أن الحياة العملية هى فى التحليل الأخير مجرد جوانب فنية عملية، تتعلق بطرق العمل والإنجاز. فالبعض قد يتصور أن العمل يمثل طرائق محايدة، وأنه مجرد أسلوب للإنتاج وتحقيق الكسب. ولكن الحقيقة تؤكد على أن الجوانب العملية من الحياة، مثلها مثل غيرها من الجوانب، تشكل جزءا أساسيا من حياة الأمة، وبالتالى تمثل جزءا أصيلا من بناء الحضارة، وتحدد جزءا مهما من المصير الحضارى للأمة.

ويمكننا ملاحظة المدى الذى وصلت له الحياة العملية، من سيادة لقيم المنفعة المباشرة والعائد المادى. وبرغم أن الحياة العملية تهدف لتحقيق المنفعة، أو المصلحة لكل أطرافها، فإن أسس الحياة العملية تتجاوز هذا الحد، وتصل إلى واجب العمل كقيمة فى حد ذاته. فالعمل يعنى فى الثقافة العربية الإسلامية قيمة الإنتاج والإنجاز، وتحقيق التميز الفنى والإتقان، وغيرها من المعانى. ولكن الحالة المعاصرة للعمل غلب عليها التركيز على ما يتحقق من مكسب مادى مباشر، دون الاهتمام الكافى بالعمل بوصفه قيمة. وينتج هذا من غلبة حالة التراجع الحضارى فى جانب منه، أما فى الجانب الآخر فينتج من غلبة فكرة العمل النابعة من الحضارة الغربية. وحيث إن الحضارة الغربية تمثل الحضارة المتقدمة فى اللحظة الراهنة، وحيث إن إنجاز الحضارة الغربية الأساسى كان وما زال فى مجال الاقتصاد، لذلك تهيمن تقاليد العمل الغربية على حالة النشاط الاقتصادى السائد.

نعنى بهذا أننا نتصور أن مجال الحياة العملية من المجالات التى شهدت تأثيرا واضحا للنموذج الغربى، بجانب أنه من المجالات التى تأثرت بالتراجع الحضارى الراهن فى الأمة العربية الإسلامية. ونعتقد أن تأثير التراجع الحضارى، مثل تأثير التغريب، قد نتج عنهما ابتعاد نسبى عن واجب العمل، وغلبة المنفعة المالية على السلوك العملى. والاعتقاد فى قيمة العمل، وبرغم أن العمل يؤدى إلى عائد مادى، يعنى أن العمل فى حد ذاته واجب، وهو فى ذاته قيمة، مع ما ينتج عنه من عائد مادى يعد أساسيا للمعاش. وسلوك الفرد القائم على العمل بوصفه قيمة، يختلف تماما عن السلوك القائم على العائد المادى فقط؛ حيث إن قيمة العمل تؤدى إلى أهمية الفعل المنتج كأساس أول للعمل. ويصبح العائد المادى نتيجة للعمل المنتج.

ولكن إذا غلبنا قيمة المال ، فإن تحقيق العائد المادى أيا كان المنتج الناتج من العمل ، يعد تحقيقا للمراد من العمل .

ونتصور أن المجال الاقتصادى والمجال العملى ، يحتاجان إلى إحياء تقاليد العمل فى الحضارة العربية الإسلامية . وربما يرى البعض أن تقاليد العمل فى الحضارة الغربية ، قد حققت إنجازا ملموسا ، وهى حقيقة بالفعل . ولكن النظر لسلوك الناس من خلال حضارتهم ، يؤكد على أن أداء الأفراد والجماعات لا يؤدى إلى النتائج نفسها عبر الحضارات . ونقصد من ذلك أن فكرة العمل فى الحضارة الغربية قد حققت إنجازا ملموسا فى الغرب ، ولكن لا يشترط أن تحقق الإنجاز نفسه فى بلاد العرب والمسلمين . فى حين نجد أن فكرة أخرى للعمل ، تنتمى للحضارة العربية الإسلامية ، يمكن أن تكون مصدرا لتحقيق التقدم فى البيئة العربية حتى وإن كانت لا تلائم التصورات الغربية .

إن الحالة الاقتصادية الراهنة فى البلاد العربية ، وما نعنيه من تأخر فى معدلات التطوير والإنتاج ، ترجع فى جزء منها لعدم قدرتنا على تفعيل قيم العمل الأصيلة . فالتقدم رهن لاعتقاد يسود بين الناس ، ويحدد لهم التوجه الرئيسى والقيمة الحاكمة ، والتى يتحرك نحوها مجموع الناس ، فيتحقق التراكم والتميز ، وكلاهما من شروط التقدم العملى . فقد نجد مثلا أن قيمة المال يمكن أن تكون دافعا كافيا للعمل فى البيئة الغربية ، ولكنها لا تمثل دافعا كافيا للعمل المنجز والمتميز فى البيئة العربية . والمسألة تأخذ أبعادا مؤثرة نظرا لما يتمتع به نظام العمل الغربى من غلبة على أنشطة كثيرة حول العالم . فمن خلال الشركات العابرة للقومية ، وهى شركات غربية عابرة للقوميات الأخرى فى الواقع ، يتحقق نشر النمط الغربى فى العمل بصورة تجعله مهيمنا على مساحات واسعة من بلادنا . وحتى نتخلص من أسر الفكرة الغربية عن العمل ، علينا إحياء التقاليد العربية ، وإحياء قيمة العمل . فمن خلال التجارب السابقة ، والتى غلب عليها الأخذ عن الغرب فى المشروعات المختلفة لما سمى بالتنمية ، اتضح أن الأساليب والنماذج المستخدمة لم تمثل دافعا للعمل المتميز ، ولم تثر قيمة العمل لدى الأمة . ولهذا نتصور ضرورة العودة للعمل بوصفه قيمة ، وتحويل هذه القيمة إلى نموذج عملى ، يمكنه أن يثير الدافع الكامن لدى

الناس للعمل والتميز، مما يمكننا من الاقتراب من التقدم العملى، وهو أحد أوجه الصعود الحضارى.

نعود لواجب العمل، فنجد أولا أن ارتباطه بالواجب الدينى، وارتباطه بقيم الأمة، يجعل قيمة العمل تتجاوز الحاجة أو الضرورة التى يمكن أن يفرضها الاحتياج لتدبير متطلبات الحياة. وهنا يصبح العمل واجبا اجتماعيا فى المقام الأول، وبه يكتمل الواجب الدينى. فإذا قارنا ذلك بالحق فى العمل يمكن أن نكتشف الفجوة الكبيرة بين المعنيين. فالحق فى العمل، يعنى أهمية أن يتوافر للفرد فرصته فى العمل، ويكون هذا حقه. وعليه يمكن للفرد أن يمارس هذا الحق أو لا يمارسه. ويمكن كذلك أن نتصور أن الفرد يختار بين الأعمال المتاحة طبقا لما يحقق له رغباته، وفى الحدود التى يتصورها مرضية لنفسه. أما فى واجب العمل فالأمر يختلف عن ذلك، حيث على الفرد أن يعمل كجزء من مسئوليته تجاه الأمة، وتجاه الجماعات التى ينتمى لها، وتجاه أسرته. فيصبح واجب العمل مكملا لواجبات الفرد فى الحياة، ويتأسس على واجبه الدينى بجانب الضرورة المادية للعمل.

ونعلم بالطبع أن تدهور الأحوال الاقتصادية يؤثر كثيرا على قيمة العمل، حيث تصبح الحاجات الملحة غير المشبعة سببا فى تراجع قيمة العمل لحساب الحاجة المادية. ولكن من ناحية أخرى، علينا أن ندرك أن تحسن الأحوال المادية والاقتصادية، لن يحدث أولا ثم يتبعه عودة لقيمة العمل، بل إن العكس هو الصحيح، لأن تحسن الأحوال المعيشية، لن يتحقق إلا من خلال عودة القيم الأصيلة والتى يمكن أن تنتج العمل المتميز.

وعندما تدرك الأمة الواجب المكلفة به، والذى يفرض عليها العمل المنتج والمتميز، عندئذ يمكنها أن تحقق إنجازا ملموسا يخرجها من الحالة الراهنة. ولعل المثل الواضح على ذلك يظهر من التجربة اليابانية، حيث تميزت هذه التجربة بالتطبيق العملى لقيم الحضارة اليابانية، والتى جعلت النموذج العملى والإدارى السائد فى المؤسسات اليابانية يختلف اختلافا كبيرا عن النموذج الغربى. والمستفاد من التجربة اليابانية، أنها حققت التقدم اعتمادا على القيم الأصيلة التى آمن بها

الناس، وليس اعتمادا على تقليد التجربة الغربية. ولا يمكننا أن نهمل الإصرار الغربى، وبخاصة الأمريكى على دفع اليابان لتبنى النموذج الإدارى الغربى. وهو الأمر الذى أوضح إلى أى مدى تمثل هيمنة الحضارة الغربية ضرورة وأولية فى التفكير الغربى، حيث ظهر أن هيمنة القوة الغربية لا تتوقف على قدرات الدول الغربية، وتميزها بالتفوق المادى، بل إن هذه الهيمنة تعتمد فى جزء أصيل منها، على مدى هيمنة النماذج الغربية، ومدى تقليد الآخرين للنموذج الغربى.

أردنا من ذلك التأكيد على أهمية تفعيل القيم العربية فى بيئة العمل، وهو المجال الذى يغيب كثيرا عن الفكر الإصلاحى، كما يغيب عن حركات الإصلاح. ويدعونا الموقف الحالى لإعادة التفكير فى مسألة الاستثمارات الأجنبية المباشرة. والمشكلة ليست فى الاستثمار الأجنبى، مادام فى حدود المصلحة، وملتزما بالمصالح العليا للدولة والأمة، ولكن المشكلة الحقيقية فيما تروج له الشركات الأجنبية من نمط فى العمل، يعتمد على النظام الإدارى والعائد المادى. والمواجهة الحقيقية لهذه الظاهرة، لن تختلف عن الطريقة اليابانية والتى حولت مجمل مؤسسات العمل لديها إلى النمط الخاص بها، بما فى ذلك الشركات التى تقوم على الاستثمار الأجنبى أو المشترك. وبهذا، تحقق لليابان نموذجها الخاص، الذى نحتاج للتعلم منه، برغم انفتاحها على السوق الاقتصادى العالمى.

وأهمية التجربة اليابانية أنها تمثل لنا طريقا للتعامل مع التحديات الخارجية لا يتوقف عند الانغلاق على الذات، ولا يستسلم للذوبان فى الحضارة الغربية، بل يتعامل مع الدول والحضارات الأخرى، ويحافظ على هويته الحضارية فى الوقت نفسه. والمهم فى هذه التجربة أن النجاح الحقيقى لم يتحقق بالتقليد، ولا تحقق بالاستثمارات الأجنبية، بل تحقق أساسا من خلال النموذج اليابانى الخاص. وبسبب تميز التجربة اليابانية استطاعت فرض نفسها على السوق العالمية، واستطاعت أيضا أن تقاوم التغريب، وأن تحافظ على تميزها الحضارى.

لعل البعض يتساءل عن الخطوة الأولى فى طريق النهوض من خلال التجربة اليابانية وغيرها. والملاحظ أن إدراك الهوية والتميز الحضارى، والثقة بالنفس، وإرادة النهوض، والقدرة على الصمود، تمثل العناصر الأساسية التى اجتمعت

عليها اليابان بكل طوائفها، الناس والحكومات، وبهذه العناصر شكلت اليابان التحدى الحضارى التاريخى، الذى أخرجها من أزمتها بعد الحرب العالمية الثانية. إن ما نعانيه من ضعف أمام التحديات الخارجية كثيرا ما يكون بابا للتراجع الحضارى، والسقوط فى التغريب.

الواجب السياسى:

مرة أخرى هو ليس حقا يمنح للفرد أو الجماعة، بل هو واجب على الأمة أن تمارس الدور المنوط بها تجاه السياسة والساسة. فإذا كانت الحقوق السياسية تتركز أساسا على الحق فى الانتخاب، والحق فى الترشيح، فإن الواجب السياسى يتجاوز هذه الحدود. فهو أولا واجب مكلفة به الأمة لصيانة أوضاعها ونظامها والأسس التى يقوم عليها النظام السياسى. فالواجب هنا يتعلق بالأوضاع العامة من سياسات وأنظمة وقوانين، وكذلك ما يتعلق باستقلال البلاد وسلامة أرضيها. نعنى بهذا أن الواجب المكلف به كل فرد، وكل جماعة فى الأمة يتركز أساسا فى الحفاظ على الأمة وقيمها وأرضها.

وواجب الأمة يبدأ من النظام العام، ومدى ما يمثله من قيم الأمة. فإذا خرج النظام السائد عن قيم الأمة، كان عليها واجب إعادة النظام إلى القيم الأساسية التى تقوم عليها عقيدتها الدينية والحضارية. وبالمثل نتكلم عن واجب الدفاع عن الأرض. ونفهم من ذلك أن الواجب الأول للأمة، يتركز على المقومات الأساسية لها والتى ترتبط بالنظام السياسى وتتأثر به. لذلك أصبح على الأمة دور الرقابة على النظام السياسى فيما يخص أداءه العام، والذى يؤثر على توجه الأمة.

ولأنه واجب، فالأمة تتساءل عما وصلت له أحوالها السياسية، كما تسأل عن أى اعتداء يقع على أراضيها. ويتحدد بذلك الواجب السياسى للأمة، فى دورها الإيجابى الملزم، فى تصحيح المسار، والدفاع عن الأرض، وكذلك فى الرقابة والمساءلة للحاكم. فالمجال الأساسى للواجب السياسى للأمة لا يتعلق بالأمور الإدارية والإجرائية، كما لا يتعلق بالأمور الفنية بقدر ما يرتبط بالقواعد العامة، والسياسات الأساسية. ونعتقد أن هذه الصورة تختلف كثيرا عن مسألة الحق فى

الانتخاب. لأن ممارسة دور الفرد فى الانتخاب، لا تحمله بأى مسئولية، عن النتائج المترتبة عن اختياره، كما لا تحمله أى مسئولية عن الحالة السياسية العامة.

نصل من هذا إلى الفرق بين الحقوق السياسية من جانب، والدور السياسى من الجانب الآخر. ولأن فكرة الدور أو الواجب السياسى، تحمل الأمة مسئولية أحوالها وأوضاعها العامة، لذلك يختلف مفهوم السياسة فى هذه الحالة عن المفهوم الخاص بالإجراءات الفنية والإدارية، حيث إن الأخيرة لا يفترض أن يكون للأمة دور أو مسئولية فيها. وبهذا يتركز الدور العام للأمة فى السياسات العامة، التى ترسم طريق الدولة، وتحدد القواعد العامة التى يقوم عليها النظام والقانون. ففى حالة أى خلل فى الأسس العامة للمجال السياسى، تصبح الأمة مدعوة لإصلاح الأوضاع.

المسئولية الجماعية للأمة تأتى من مسئولية الأمة عن القيم والعقائد الحاكمة للحضارة، لأن الأمة نفسها هى مصدر الإيمان بهذه القيم والعقائد. ولا توجد جهة واحدة يمكن أن تحتكر مسئولية الدفاع عن القيم العليا، بل إن الأمة هى الجهة الوحيدة التى لها حق الرقابة على الأوضاع العامة من منظور القيم والعقائد. وهذه المسئولية، تعطى للأمة صلاحيات واسعة، تساعدها فى أداء واجبها نحو حماية القيم والعقائد. فللأمة أن تخرج على الحاكم، إذا خرج عن قيمها. وهذه الصلاحيات تتجاوز فى الواقع ما يقال عن الحقوق السياسية، لأن واجب الأمة يتجاوز ما يقوم به الفرد فى ظل نظام الحقوق السياسية.

وفى المجمل العام يراد بالواجب السياسى للأمة، أن تحقق من خلاله التزام الحاكم بالتفويض والبيعة الممنوحة له من الأمة. فيكون دور الأمة السياسى نابعا من كونها المصدر الأساسى للشرعية، ومنها يكتسب الحاكم شرعيته. ولهذا يأتى الدور الرقابى للأمة حتى تظل الأمة مصدرا للشرعية، فالشرعية لا تفوض، ولكن الحاكم يمنح الشرعية للحكم من الأمة، وتظل الأمة هى المصدر الوحيد للشرعية. وبنفس المعنى، سنجد أن دفاع الأمة عن أرضيها واجب عليها، كما هو واجب على الحاكم، ولا يمكن أن نَعُدَّ الدفاع عن الأرض دورا مقصورا على الدولة، لأن الأرض للأمة قبل أن تكون للدولة. ولكن الدولة مفوضة، وعليها واجب الدفاع

عن الأرض، فإذا قصرت عن أداء الواجب، كان على الأمة أن تحاسبها، ويصبح على الأمة أن تقوم بالدفاع عن أراضيها. فواجب الدفاع عن الأرض، وكذلك عن القيم واجب أساسى على الأمة، وعندما تفوض فيه الحاكم وتبايعه بيعة مشروطة بالحفاظ على الأرض والقيم وينوب عنها، لا يسقط الواجب من على الأمة، إلا بقدر ما يلتزم الحاكم به. فإذا أخل بواجبه عاد الواجب مرة أخرى إلى الأمة، فأصبح عليها القيام به، كما يصبح عليها محاسبة الحاكم.

الواجب الاجتماعى:

الواجب الأساسى فى حياة الأمة هو الواجب الاجتماعى، لأنه يغطى مساحة واسعة من حياة الأمة، ويؤثر على كثير من المناحى والمجالات. ولعل من المهم النظر لمختلف الواجبات الدينية والسياسية، حيث نجد فيها بعدا اجتماعيا أساسيا. فهناك واجب دينى اجتماعى، كما أن هناك واجبا سياسيا اجتماعيا. فالبعد الاجتماعى، فى الممارسة الدينية يمتد إلى مساحات معتبرة من الحياة الأسرية، وكذلك الحياة فى المشترك السكنى. وفى المقابل سنجد أن الجزء الأساسى من الواجبات السياسية يتعلق فى الحقيقة بالأوضاع والسياسات الاجتماعية والدينية، وعلاقتها بالقيم السائدة فى الحضارة، بحيث يصبح الواجب السياسى فى النهاية واجبا اجتماعيا يقوم به الفرد أو الجماعة من أجل تنظيم الحياة الاجتماعية، وإحداث التوافق بين الحياة السياسية والحياة الاجتماعية.

نخلص من هذا إلى أن نظام الواجبات الاجتماعية يشتمل على كثير من التطبيقات الدينية والسياسية، بجانب أنه يعبر عن التطبيق العملى للقيم الاجتماعية الحضارية. ويصبح الدور الاجتماعى على هذا النحو، مترجما لجملة الأسس التى تنظم حياة الأمة. كما يمكننا أن نَعُدَّ الدور الاجتماعى بمثابة الركيزة الأساسية لنظام الأمة، وأيضا الركيزة الأساسية لوحدة الأمة واجتماعها البشرى. وليس من الغريب القول بأن الأمة العربية الإسلامية هى أمة اجتماعية، بقدر ما هى أمة دينية وأن تدينها ونمطها الجماعى هما الأساس الذى ميزها عن غيرها من الحضارات.

وفى مساحة الواجب الاجتماعى نتكلم عن النموذج الاجتماعى المثالى والسائد فى الثقافة العربية الإسلامية. وهو نموذج الأب والأم والزوجة والزوج والابن، والجار والزميل والصديق. كما أنه نموذج الشهم والكريم والمضياف وابن البلد، بالتعبير المصرى الشائع. وهو أيضا، النمودج المرتكز على معنى الرجولة ومعنى الأمومة. وهو فى الوقت نفسه النموذج القائم على قيم التكافل والتضامن. وكل هذه المعانى تمثل الأنماط المفترض انتشارها بين الناس.

التراجع والبقاء التاريخى:

ولعل البداية الصحيحة فى مسألة الواجب الاجتماعى، تبدأ من خلال تقييم الوضع الراهن لبيان مدى تطابقه مع هذا المثال الاجتماعى الحضارى. والواقع يشير إلى حدوث قدر من التذبذب أو التفكك، وربما التحلل فى بنية الدور الاجتماعى والقواعد الحاكمة له. والأمر ليس غريبا على لحظات الضعف والتراجع الحضارى. فمن الظواهر المهمة التى تصاحب حالات التراجع الحضارى، أن يصاب البناء الاجتماعى بعطب يؤثر على مجمل أدائه العام. ومن المفيد أن نقارن بين المثال، وبين الواقع الراهن، ولكن من المفيد أيضا أن نقارن بين المثال وبين الفكرة السائدة عنه فى أذهان الناس. والغرض من ذلك أن نعرف إلى أى مدى حدث التفكك فى النظام الاجتماعى للأمة، كما نعرف إلى أى مدى حدث تحول عن المثال الاجتماعى فى المدرك الجمعى للأمة.

وفى تصورنا أن الواقع الحالى يشهد قدرا من التفكك للدور الاجتماعى المنظم لحياة الأمة. والتفكك المعنى هنا يتمثل فى تراجع فاعلية الأنماط الاجتماعية المتفق عليها. فإذا كان الكرم خاصية من خصائص النظام الاجتماعى العربى، فإن سيادة هذه الخاصية تراجعت عن الحد المتوقع منها. وهنا علينا تعريف المثال الاجتماعى والدور النابع منه. فعندما نقول إن هذا الدور الاجتماعى سائد بين الناس فهو فى الحقيقة يسود بين معظم الناس وليس كلهم. فالنمط الاجتماعى العربى، هو النمط السائد لدى معظم الناس، فى معظم الوقت. ولكن المظاهر السلبية أو الأنماط غير السائدة توجد أيضا، ولكن لدى بعض الناس، بعض الوقت. فإذا تكلمنا عن تراجع سيادة النظام الاجتماعى العربى، فإن ذلك يعنى تغيراً فى حجم سيادة هذا

النظام بين الناس. ونظن أن التعبير الرقمى جائز ويمكن أن يشرح لنا هذا الوضع. ونتصور مثلا:

١ ـ أن النمط السائد بين الناس، هو النمط الذى يسود بين ٧٥٪.

٢ ـ فى حالة سيادة النموذج الموروث، تبقى نسبة ٢٥٪ من الناس يميزها نمط غير النموذج السائد.

٣ ـ فى حالة التراجع الحضارى وضعف البنية التحتية للأمة، نتوقع أن تتراجع نسبة سيادة الأنماط الاجتماعية حتى تصل إلى ٦٠٪.

٤ ـ تظهر الأنماط الغريبة التى لا تحظى باتفاق الناس لدى ٤٠٪ من الناس، وهى الحالة التى يدرك عندها الناس، أن هناك حدثا جللا أثر على النمط والسلوك الاجتماعى السائد.

٥ ـ لا نتصور أن تصل نسبة تراجع الأنماط السائدة فى الحضارة إلى ٥٠٪، حيث يعنى هذا أن الأنماط الممارسة لم يعد فيها سلوك سائد، وهى حالة تتنافى مع قيام تجمع بشرى.

على هذا النحو نتصور أن النظام الاجتماعى، لا يسود لحد يصل إلى الأغلبية، أو نسبة ١٠٠٪، فهو أمر غير طبيعى. وفى الوقت نفسه، سنجد أن السلوك السائد فى الأمة يوجد لدى كل فرد فيها. ولكن سنجد أن فردا ما يتبع بعض الأنماط السائدة دون غيرها. ومعنى ذلك أن كل فرد أو جماعة فى الأمة تنتمى إلى نظامها، ولكن بدرجة ما. فإذا كنا نتصور أن الكرم يوجد لدى ٧٥٪ من الناس، فإننا نتصور أيضا أن فردا ما أو جماعة ما، سيكون لديها من خصائص الأمة ما يساوى ٧٥٪.

وعلى الجانب الآخر نرى أن تراجع أحد الأنماط الاجتماعية السائدة، سيكون فيما بين نسبة ٧٥٪ ونسبة ٦٠٪، أى أن التراجع يمثل نسبة ١٥٪. وبرغم أنها نسبة تبدو ضئيلة، فإنها نسبة كافية للحديث عن التراجع والتفكك والتحلل، لأن هذه النسبة تقرب حجم الالتزام بالنظام من حجم الخروج عليه. وهذه النسبة تنطبق على الخاصية، كما تنطبق على الفرد أو الجماعة. فمثلا تعد قيمة التضامن الاجتماعى متراجعة عن وضعها الأصيل والموروث، إذا تراجعت نسبة انتشار التضامن بين الناس من ٧٥٪ إلى ٦٠٪. وفى هذه الحالة نتوقع وجود سلوك معبر عن التضامن

فى ٦٠٪ من الحالات، كما نتوقع وجود سلوك لا يعبر عن التضامن فى ٤٠٪، وعندئذ نقر بوجود خلل حقيقى فى البيئة الاجتماعية للأمة. وبهذا المعنى نفسه نتصور أن الوضع الطبيعى، أن يكون الفرد أو الجماعة حاملا لقيم الأمة ونظامها بنسبة تصل إلى ٧٥٪، فإذا لا حظنا أن فردا ما أو جماعة ما، قد أصابها تراجع واضح فى مدى التزامها بالنمط السائد فى الأمة، فيمكن أن نجد لدى الفرد أو الجماعة سلوك يعبر عن السائد لدى الأمة بنسبة ٦٠٪، ونجد لديهم سلوكا لا يعبر عن السائد فى الأمة بنسبة ٤٠٪.

والحقيقة أن درجة السيادة لا تكون تامة نظرا للفروق بين الأفراد والجماعات. فنحن هنا بصدد الحديث عن الكيان البشرى المتنوع والمتعدد فى تكوينه. ولهذا تعد الصفة السائدة هى الغالبة على الظواهر الاجتماعية، والمشاهد اليومية، دون أن تكون الخاصية الوحيدة الموجودة. ومن خلال فهمنا لما يحدث من تحلل فى البيئة الاجتماعية، يمكن أن نتصور أن التغير المحدود فى حدود نسبة ١٥٪، يعد تغيرا كبيرا فى واقع الأمر. ففى حياة الأمة مثل كل الأمم والشعوب، يمثل التغير درجات محدودة، ويحدث عبر فترات زمنية طويلة. فعمر الأمم يقاس بالعقود والقرون، ولذلك فإن التغير الجمعى للأمة ليس أمرا متاحا أو هينا.

نعرف من هذا أن السائد فى حياة الأمة يتعرض للتراجع النسبى فى فترات الضعف والتراجع الحضارى العام. ولكن هذا التراجع أو تضاؤل سيادة النماذج الحاكمة، يؤثر على مدى سيادتها دون أن يؤثر على وجودها. فالمثال الاجتماعى والنموذج السائد فى وعى الأمة، يبقى فى ذاكرتها ووجدانها، كما يبقى بنسبة ملحوظة أيضا فى أرض الواقع. والحادث أن سيادة النموذج الموروث تتراجع، وتظهر نماذج منافسة له، أو نماذج تعتدى على سيادته وتهدد وجوده. ولكن الأمر لا يصل إلى اختفاء النموذج الموروث لا على مستوى الفعل، ولا على مستوى الوعى.

فإذا أردنا معرفة أهمية الأدوار الاجتماعية فى مراحل التراجع الحضارى للأمة، فسنجد أنها تبقى بوصفها نماذج شائعة، كما تبقى بوصفها المثال المدرك فى المخيل الجمعى للأمة. وتلك حقيقة مهمة، نرى فيها أساس استمرار الأمة، كما نرى فيها بدايات الخروج من التراجع الحضارى. فالأدوار الاجتماعية تمثل صورا إيجابية عن

الفكرة السائدة لدى الناس، ومن هذه الصور، تتكون نماذج الإنسان الصالح فى الوعى الجمعى للأمة، ومنها يتكون الخيال الجمعى. وتبقى صورة إنسان الحضارة العربية الإسلامية فكرة تعيش بين الناس وتعيش بهم. ومن انتقال الصورة عبر الأجيال يبقى المثال فاعلا، بل وسائدا، إن لم يكن فى الواقع، فهو يسود الخيال.

إن بقاء النموذج فى الخيال الجمعى للأمة، برغم كل ما يمر بها من أزمات وتحديات، يعنى أن الأمة تملك المعيار الذى تقيس عليه حالها. ومن هذا المعيار تصبح نسبة الخروج عن السائد فى الأمة، أو نسبة تراجع النموذج السائد حضاريا وتاريخيا، والتى نرى أنها تمثل نسبة ١٥٪، تصبح هذه النسبة مساحة للخروج عن السائد، ومساحة تدرك بوصفها خروجا عن السائد فى الأمة. وهو أمر مهم أن نعرف هل هذا التغير مدرك من الأمة بوصفه تغيرا سلبيا، وبوصفه خروجا عن المألوف والمستحب، أم لا؟ ونظن أن التصور السابق يوضح اعتقادنا فى استمرارية الصورة الاجتماعية، وقوة الخيال الجمعى للأمة، مما يعنى أن الفكرة السائدة تظل متسيدة على الخيال الجمعى، ولا يحدث لها تراجع إلا فى الواقع المعاش. ومن سيادة الفكرة فى الخيال تكتسب قدرتها على إعادة إنتاج نفسها مرة أخرى على أرض الواقع.

نعم إن هذه الأمة العربية الإسلامية تستمد طاقة تاريخية هائلة من خيالها الجمعى، ووجدانها المشترك. والبعض لا يقيم هذا الأمر ولا يعطيه حقه المناسب. وكأن ذلك الوجدان الحى والخيال النابض لدى البعض، نموذج لحالة سلبية لا فعل لها ولا تغير واقع. والحق أننا نرى الأمر على الخلاف من ذلك. فالخيال النابض يجسد الفكرة ويصورها، ويجعلها حقيقة تعيش داخل الناس أنفسهم، وكأن القيمة تتحول إلى إنسان، وتتجسد فى واقع، ويحميها خيال جماعى. وهنا سنجد الوجدان الجمعى للأمة يربط الشعور الفياض بكل معنى إيجابى، وينقل الشعور عبر الأجيال، كما يصمد بمشاعره عبر كل المحن. والقدرة على الحفاظ على القيم النبيلة والأفكار الموروثة فى وجدان الأمة، يعنى أن الهزيمة التى تلحق بالقيم على أرض الواقع لا تصيب القيمة، الفكرة أو الصورة، ولا تمس معناها أو صورتها، ولا تؤثر على مكانتها.

وعندما يجلس العربى يبكى الأطلال أو يرثى حاله، نجده يعيد إنتاج قيمه وصوره وأفكاره وأخلاقه، وهو بهذا يعيد إنتاج المعنى كمعنى. ولا نريد من ذلك أن ننظر لفعل إحياء الوجدان والخيال، وكأنه كل المراد من حركة التغيير والنهوض، ولكن نؤكد فقط على أهمية الإحياء الوجدانى والخيالى بوصفه المرحلة الأولى، والتى تمكن الأمة من تأكيد قيمها فى لحظة التراجع والضعف. وعندما تجمع الأمة إمكاناتها وتحشد جهودها، ويغلب عليها الفعل الإيجابى البناء، وتقوم لتنهض من كبوتها، عندئذ سنجد أن مخزون الخيال الجمعى للأمة تحول إلى طاقة لا تحد، ولا نظنها تهزم. أليست الصورة على أرض فلسطين المحتلة تؤكد لنا فى كل لحظة أن خيال الأمة لا يرى إلا القدس حرة أبية، وأن كل لحظة صمت لم تكن إلا لحظة يعبأ فيها وجدان الأمة نحو العدو. إن المقاومة والانتفاضة، ليست إلا صوراً لهذا الوجدان المقاوم، وذلك الخيال الاستشهادى.

الواجب الحضارى للأمة:

تكمن أهمية الواجب الاجتماعى فى أنه يؤسس للواجب الحضارى للأمة، أى دور الأمة فى النهوض الحضارى. والبداية الصحيحة تبدأ بإحياء الواجب الدينى، ومنه تبدأ عملية إحياء الواجب الاجتماعى والذى يؤدى فى النهاية إلى إحياء الواجب السياسى. وإحياء الواجبات الدينية لها الأولوية الأولى، لأنها تؤسس لغيرها من الواجبات، وتحيى البناء الأساسى الذى يقوم عليه نظام الواجبات فى الأمة. وبدون إحياء الواجب الدينى، لا يمكننا إعادة تأسيس نظام الأمة الاجتماعى، حيث تمثل القيمة الدينية الأساس الذى تنبع منه القيم الحضارية.

وللواجب الاجتماعى أولوية على الواجب السياسى، حيث إن تماسك الأمة وفاعلية بنائها الاجتماعى، تأتيان بوصفهما مرحلة تسبق القيام بالدور السياسى العام. ومن جانب آخر، تمثل الأدوار الاجتماعية، جانبا مهما فى توحد الأمة وفى فعلها الحضارى. ولا نتصور أن يتم إحياء النظام العام للأمة على مستوى النظام السياسى، قبل أن يتم إحياء النظام العام على مستوى النظام الاجتماعى. وكذلك ننظر لإحياء الواجبات والأدوار الاجتماعية بوصفها المحرك لحياة الأمة، والتى تؤسس للحراك الحضارى الناهض. فمن خلال تطوير الأدوار

الاجتماعية، يمكننا أن نحيي ونطور نظام الأمة الاجتماعى، حتى يكون لها فعل مؤثر على مجرى حياتها.

لهذا تتأسس النهضة على أمة متماسكة فاعلة فى حياتها الاجتماعية، وتؤسس العلاقات بين الأفراد والجماعات على الأسس الموروثة. ومن خلال تفعيل التضامن والتكامل والتكافل الاجتماعى، يمكن للأمة أن تطور فعلها العملى فى مجالات الإنتاج والعلوم، كما فى مجال السياسة. فالفعل الحضارى للأمة يقوم على وعيها الجمعى وتماسكها الجماعى. ولا نتصور أن تبدأ حركة النهضة من خلال مبادرات فردية دون أن يعاد إحياء النظام الاجتماعى للأمة. ففى التحليل الأخير تمثل المبادرات الفردية بعض الأفكار الجديدة اللازمة للنهوض، ولكن هذه الأفكار تحتاج إلى التبنى الجماعى من الأمة، كما تحتاج إلى الفعل العملى من مجموع المنتمين للأمة. وكل نهوض فى النهاية هو فعل جماعى متراكم يحقق طفرة فى التغيير الحضارى.

ولأن الأمة العربية الإسلامية أمة جماعية التكوين، لذلك ففعلها الأساسى والفاعل، فعل جماعى، وحتى يتحقق الفعل الجماعى المؤثر، علينا أولا أن نعيد التكوين الجماعى لفاعليته الأولى، ونخلصه من السلبيات التى التصقت به عبر مراحل التراجع الحضارى. والتأسيس الجماعى للأمة، بوصفه مرحلة أولى، تمهد للفعل الجماعى، يقوم فى جانب منه على إعادة فاعلية الجماعة، وفاعلية الأسس الاجتماعية فى التفاعل والعلاقات بين الناس. وكل هذا يبدأ فى تصورنا من خلال إحياء الأدوار الاجتماعية.

وإحياء الأدوار الاجتماعية يؤسس للمسئوليات الاجتماعية والحضارية للأفراد والجماعات، ومن ثم يؤسس لمسئولية الأمة الحضارية. حيث نرى أن إحياء المسئوليات التى توزع بين الأفراد والجماعات، هو فى النهاية إحياء لمسئولية مواجهة المشكلات والتحديات التى تواجه الأمة. وعندما يتم تفعيل المسئولية الاجتماعية بكل جوانبها المتكاملة، يتم تغيير الفعل الاجتماعى السائد، وبالتالى يتغير موقف الأمة تجاه الواقع الراهن.

وفى قول آخر نجد أن التراجع الحضارى، هو نتاج عدم قيام الأمة، ولا نقول

الدولة، بالمسئولية الملقاة على عاتقها. فالتقصير فى أداء الأدوار والواجبات من الأمة، يؤدى إلى تراجع أحوالها، على كل المستويات. وحيث إننا نرى أن الأمة هى المسئول الأول عن النهوض الحضارى، فهى أمة فى حد ذاتها، وبذاتها، وبرغم أن الدولة يكون عليها مسئوليات مهمة، لذلك يكون فعل التغيير الناهض وأيضا الواقع الحضارى، نتاج فعل الأمة. والنهوض هو تحقق جملة المسئوليات التى تحملها الأمة بما فيها مسئولية النهوض والتجديد، ويصبح قيام الأمة بدورها محققا للنهوض، وتقصيرها محققا للتراجع الحضارى.

وعليه نرى أن الأب لا يؤدى المسئولية المكلف بها، وكذلك الأم والصديق والزميل والجار وغيرهما. وكل تلك المسئوليات الاجتماعية، حتى فى الحدود الخاصة أو الضيقة تؤثر على مصير الأمة. ولهذا تبدأ النهضة التى ننشدها من تفعيل كل الأدوار والمسئوليات الاجتماعية، مما يجعل كل وحدة اجتماعية فاعلة فى مواجهة الظروف الراهنة. والمرحلة الأولى لتفعيل المسئولية الاجتماعية تبدأ من التصدى للمشكلات والتحديات الراهنة، ولكن المرحلة الثانية المهمة ستكون فى تجاوز الواقع الراهن لواقع جديد، أى عدم الاكتفاء بمواجهة المشكلات أو الحد من آثارها، ولكن تجاوزها بتشكيل واقع جديد.

إن خطاب حركات التغيير يجب أن يوجه للدعوة للدور الدينى والدور الاجتماعى، حتى يصبح بلاغا للناس كافة، ليتحملوا مسئوليتهم الحضارية. وبقدر ما نستطيع تفعيل دور الناس بقدر ما نحقق بدايات النهوض الحضارى. والحقيقة أن أدوار الناس فى التغيير تختلف، فهناك من يكون له دور فى التغيير السياسى والتصدى للتحديات الخارجية، ولكن كل الناس لهم مسئولية فى النهوض الحضارى. فالنهضة فرض على كل فرد فى الأمة، ثم يأتى دور التغيير السياسى، والذى يكون تكليفا للبعض دون الكل، أى لمن هم مؤهلون للقيام بالدور العام.

وطليعة الأمة يكون عليها دور النضال السياسى والجهاد ضد الأعداء. وهو دور يجب أن يستمر ولا يتوقف. ولكن هذا الدور، والذى يقوم بالدفاع عن الأمة لا يمكن أن يتحول إلى دور ناهض بمجمل أوضاع الأمة الحضارية بدون أن يبدأ دور الأمة. فكل حركات التغيير مكلفة بالدفاع عن الأمة فى كل

الظروف. ولكن هذه الحركات مكلفة أيضا، بقيادة حركة النهوض الحضارى، وحتى تقوم بهذا الدور، يكون عليها أولا دعوة الأمة للقيام بمسئوليتها، ويكون عليها ثانية أن تدافع عن حق الأمة فى تقرير مستقبلها، ويكون عليها ثالثا أن تمنع أى محاولات تحد من دور الأمة، أو تعرقل قيامها بدورها الحضارى، ويكون عليها رابعا، وهى الطليعة، أن توجه الأمة نحو التجديد الحضارى وتتيح لها توجهات مستقبلية جديدة.

ودور الطليعة اختيارى، فالبعض يختار أن يقوم بهذا الدور. فإذا خلت الأمة من طليعة تقودها، أصبح دور الطليعة تكليفًا على الأمة. ولكن الأمة العربية الإسلامية، لم تَخْلُ يوما من طليعة تقود حركتها. وبهذا تحمل الطليعة واجبا حضاريا واجتماعيا نيابة عن الأمة. ولهذا علينا أيضا العمل من أجل إحياء دور طليعة الأمة التى غلب عليها دور الدفاع عن الأمة، فحافظت عليها برغم كل أخطاء التجربة، وتراجع دورها فى التجديد، فأصبح عليها أن تجدد دورها ودور الأمة.

والخلاصة أننا ندعو لإحياء الدور الحضارى الشامل للأمة بما فى ذلك دورها ونظامها الاجتماعى. وكلما توجهت الدعوة لكل فئات الأمة، وكل وحداتها الاجتماعية، استطعنا تحريك الحالة الراهنة، وتغيير الواقع الحياتى، وتأهيل الأمة لدخول مرحلة حضارية جديدة. ولكن هذه الدعوة ليست خطابا، بل نضالا، أو قل إنها دعوة للنضال. فالواقع الراهن يحمل كثيراً من المتغيرات التى تحول بين الأمة وبين القيام بواجبها. فإذا كان التراجع الحضارى قد عبر بحق عن تقصير الأمة فى القيام بواجبها التاريخى، فإن الواقع الراهن يؤكد على وجود كثير من الظروف والقوى التى تحول بين الأمة وبين أداء واجبها، بل نقول إن تلك الظروف الراهنة، كثيرا ما تمنع الأمة من القيام بواجبها، وكثيرا ما ترى القيام بهذا الواجب تهديدا للواقع. وهو بحق تهديد للواقع الراهن ومقاومة له، أليست النهضة تغييراً، والتغيير خروجا من حالة إلى حالة أخرى؟ أليس التغيير هدما لحالة أصابها التراجع، وهى حالة لها رجالها، ولها القوى التى تحميها؟ إن كل فعل للنهضة تجديد، وكل تجديد انقلاب على واقع مرفوض. فالتجديد نضال، والفكرة الجديدة سلاح لتغيير الواقع.

الواجب التضامنى للأمة:

من خلال مسئولية الأمة عن النهوض الحضارى، نصل إلى واجب الأمة تجاه تماسك البنية الاجتماعية؛ بما فى ذلك الترابط الاجتماعى بين الجماعات وداخل الجماعة الواحدة، وكذلك بين الفئات المختلفة المشكلة لجسد الأمة. ولا نرى أن وحدة الأمة تقع تحت مسئولية الدولة، بل هى مسئولية خالصة للأمة. فلأن الأمة تتشكل من خلال الاتفاق على القيم والمبادئ الحضارية، لهذا لا نرى أن وحدتها نتاج الدولة. يضاف لذلك أن حدود الأمة تتجاوز حدود الدولة، ليس فى هذا الوقت الراهن فقط، بل فى فترات مختلفة من التاريخ وإن كان بدرجات مختلفة. ففى كثير من المراحل التاريخية انقسمت دولة العرب والمسلمين إلى أكثر من دولة أو نظام، وإن كان بدرجات محدودة. ولكن فى الوقت الحاضر تنقسم بلاد العرب والمسلمين إلى كثير من الدول المستقلة سياسيا، وذات الحدود المنفصلة.

وتصبح مسئولية الأمة تجاه وحدتها، ذات أبعاد متعددة:

أولا: هى مسئولية نابعة من أسس توحد الأمة، حيث إن العوامل التى توحد الأمة ليست هى القانون ولا هى الدولة، بل هى القيم المشتركة. وحتى تتحقق وحدة الأمة، يصبح عليها إحياء قيمها المشتركة، وتأكيد سيادة هذه القيم، وتحديد المنتمى للقيم من الخارج عليها. وكذلك تقوم الأمة بدور الرقيب على القيم العليا، والذى يمارس الضبط الاجتماعى ليمنع الخروج على القيم. وعندما يكون أساس التوحد هو القيم العليا، لا يمكن أن نتصور للدولة دورا مركزيا فى توحيد الأمة، بل على العكس من ذلك، نتصور أن تعكس الدولة وحدة الأمة، والتى تتحقق بمعزل عن الدولة، أى أنها وحدة سابقة على الدولة.

فالقانون يمثل نظاما يغلب عليه الطابع العقابى، كما يغلب عليه الطابع التنظيمى والإدارى، ولهذا لا يعد القانون أساسا لتوحيد القيم العليا بكل جوانبها الدينية والاجتماعية والحضارية. حيث إن التوحيد الناتج من القانون، والذى ترعاه الدولة كما فى الحضارة الغربية، يمثل توحيدا نظاميا وإداريا ونمطيا، ولكنه ليس توحيدا للقيم والمعتقدات والعقائد. وعليه لا نتصور أن الدولة قادرة على تحقيق وحدة الأمة، وبالتالى لا تصبح الدولة قادرة على مواجهة مشكلات الفرقة داخل الأمة. وبالطبع

نتوقع للدولة دوراً فى وحدة الأمة، لأنها يمكن أن تؤكد هذه الوحدة، أو تؤدى إلى تفكيكها. فدور الدولة الحقيقى يأتى ترجمة للواقع كعامل مؤثر على هذا الواقع، إما بتأثيرات سلبية وإما بتأثيرات إيجابية. فقد تكون الدولة عاملا مساعدا على وحدة الأمة أو على تفرقها. ولكن الدولة لا تصنع الوحدة، كما أنها لا تصنع الفرقة.

وعلى سبيل المثال نجد أن تفرق الأمة العربية والإسلامية إلى كثير من الدول المستقلة والمنفصلة، وربما المتصارعة أحيانا، لم يؤد إلى تفريق الأمة، ولم يلغ وجود الأمة الواحدة. وبرغم استمرار تقسيم الأمة العربية والإسلامية إلى دول متفرقة لأكثر من قرن من الزمان، فإن وعى الأمة بوحدتها مازال فاعلا. ولكن من الجانب الآخر سنجد أن ضعف التعاون العربى والإسلامى، قد أدى إلى تحييد الفعل الجمعى للأمة، مما جعلها تفتقد النضال المشترك، كما تفتقد العمل المستقبلى المشترك. وبهذا لم يؤد موقف الدول بوصفها كيانات سياسية إلى إلغاء وحدة الأمة، ولكنه أثر تأثيرا سلبيا على نتائج هذه الوحدة، وجعلها فى حدها الأدنى، أو أقل من ذلك.

فالدولة لا توحد ولا تفرق، بل تؤثر على الوحدة والفرقة. مما يعنى أن الأمة هى التى تصنع الوحدة والفرقة. ويؤدى هذا إلى دور منظور للأمة فى تحديد موقف الدول من وحدتها. فإذا كانت الأمة لا تستطيع أن تفرض إرادتها دائما على الدولة، ولكنها فى كل الأوضاع قادرة على خلق بيئة محددة تؤثر على الدول الحاكمة للأمة. ونتوقع مثلا أن يكون نضال الأمة تجاه وحدتها واتجاهها القوى للعمل المشترك على مستوى جمهور الأمة، سببا فى فرض مناخ يوجب على الدول أن تحقق قدرا معقولا من التعاون والعمل المشترك. وفى المقابل نتوقع أن سيادة الفرقة داخل الأمة، يمكن أن تكرس حالة الفرقة السياسية بين الدول، وتزيد من حالة عدم التعاون، وتعرقل محاولات التقارب.

ثانيا: نرى أن الواقع الحالى، والذى تميز بفصل البلاد والأقاليم العربية والإسلامية فى دول مستقلة، لا يمثل حالة ما بعد الاستعمار فقط، وليس نتاجا للحدود التى وضعها الاستعمار فقط، بل هو أيضا نتاج تعقد الحياة المعاصرة، والتى يصعب معها تصور وجود دولة واحدة مترامية الأطراف. فقد يكون الزمن الراهن بكل عناصره

وظروفه غير ملائم لقيام الدول الكبرى، بل قد يكون ملائما لقيام الاتحادات والمؤسسات الجامعة، مع بقاء الكيانات السياسية المستقلة والمتمثلة فى الدول. وهكذا يصبح على الأمة دور كبير تجاه الحالة الراهنة. فعليها أن توحد نفسها برغم حالة الفرقة بين الدول، ثم عليها أن تكون أساس تشكل الأمة فى وحدة لها شكل جديد ومتطور. فإذا كنا لا نتوقع قيام وحدة سياسية، كما تحققت فى الدولة الإسلامية، فإن الوحدة المنتظرة، والتى يجب أن نعمل على تحقيقها، سوف تكون وحدة العمل والنضال المشترك. وبهذا، نتصور الوحدة فى شكل اتحاد عربى إسلامى يجمع الدول داخل مؤسسات للعمل المشترك، مثل الاتحاد الأوروبى مثلا.

ولكن أى نوع من الاتحاد له أسسه التى يقام عليها. والاتحاد الأوروبى اتحاد بين الدول بموافقة الناس. أما بالنسبة للأمة العربية الإسلامية، فنتوقع أن يكون الاتحاد والوحدة بين الناس، مما ينعكس على الدول، ويتيح لها العمل المشترك. فبجانب التعاون والمؤسسات المشتركة، يكون على الأمة العربية الإسلامية أن تحقق الأساس الأول للوحدة وهو وحدة الأمة. ونظن أن وحدة الأمة جائزة حتى مع وجود دول متعددة. فالوحدة فى المفهوم العربى الإسلامى هى وحدة الجماعة وتضامنها وتكافلها. وهى وحدة فى القيم، كما أنها وحدة فى الحياة اليومية. وبهذا نتوقع أن يكون الأساس الأول للوحدة نابعا من مؤسسات الأمة ومن نشاط الناس أنفسهم. أى أن يكون الأساس الأول للوحدة نابعا من النشاط الأهلى بكل جوانبه المختلفة، من نشاط اقتصادى واجتماعى ودينى. وعندما يتحقق النشاط الأهلى المشترك يتأسس بذلك حرية الانتقال والعمل بين دول الأمة، ويأتى هنا دور الدول لتعكس هذه الحالة فى نظم وقوانين تسمح بالانتقال والعمل المشترك.

إننا ننظر لوحدة الأمة المنشودة بوصفها وحدة نشاط الأمة، كما أنها وحدة الأمة الحضارية الشاملة. فالنشاط المشترك للأمة يمكن أن يؤسس الوضع التبادلى والتكاملى الذى ميز الأمة عبر تاريخها الطويل. أما مسألة الوحدة السياسية فتأتى فى الحدود المساعدة على وحدة الأمة. وهنا تبرز أهمية تجانس القوانين والأنظمة المعمول بها فى دول الأمة، والتى يمكن من خلالها تحقيق العمل الأهلى المشترك. وكذلك يكون على الدول أن تفتح المجال أمام النشاط الأهلى المشترك ولا تعيق ذلك بالقوانين المقيدة للحركة.

ونعتقد أن فكرة الحركة الجماهيرية بين دول الأمة، أى حركة الناس عبر دول الأمة من أهم الأمور التى يمكن أن تحقق وحدة الأمة وتجانسها. والحركة المقصودة هنا هى حركة العمالة ورأس المال، كما أنها حركة المؤسسات، وكذلك هى المؤسسات العابرة للدول. وهذا الحد من الوحدة إذا سمحت به الدول وحققته الأمة، يعد الأساس الضرورى والكافى، والذى يكتمل بالتعاون بين الدول العربية فى القضايا الخاصة بدور الدول، ومنها مواجهة التحديات الخارجية. فالمطلوب من الدول أن تمكن الأمة من الوحدة، ولكن المطلوب من الأمة أن تحقق الوحدة. وبهذا يكون الدور الملقى على عاتق الأمة هو الدور المهم، كما أنه الدور الأصعب، والذى يحتاج إلى نضال مستقبلى، كما يحتاج إلى تطوير لآليات العمل المشترك بصورة تناسب الظروف الراهنة وتستجيب للتحديات المعاصرة.

وحدة الأمة واستقلال الدولة القومية:

من الضرورى أن نتوقف هنا عند فكرة وحدة الأمة ومدى ملاءمتها لحالة الدول العربية. والحقيقة أن الدولة القومية بالنموذج المستورد من الغرب، والذى كان ميراثا تركه الاستعمار، تمثل عائقا حقيقيا أمام وحدة الأمة. فالدولة القومية القابضة، كما فى النموذج الغربى لا تعرف إلا السيادة المطلقة للدولة على كل أراضيها وحدودها وناسها. ولا يمكن أن نتصور حرية للناس فى التوحد والعمل المشترك العابر للدول فى ظل سيادة الدولة القومية. ولهذا سنجد أن الأساس الذى تقوم عليه الاتحادات فى الغرب يقوم على العمل المشترك بين الدول وليس بين الناس.

بالطبع هناك مظاهر للخروج عن حدود الدولة القومية، كما فى الشركات العابرة للقومية، ولكن هذا الأمر يحدث فى حدود ضيقة. والحقيقة أن الشركات العابرة للقومية، هى شركات لها قومية محددة، فبعضها أوروبى والآخر أمريكى، ولذلك نجد لها ارتباطا بالاقتصاد الذى نشأت فيه، كما نجد لها علاقات واسعة مع الدولة القومية التى تنتمى لها. وفى النهاية سنجد أن الشركة العابرة للقومية تعمل من خلال المصلحة الخاصة بالدولة القومية التى تنتمى لها. وربما يكون هناك الكثير مما يمكن أن يقال عن علاقة الاقتصاد بالسياسة، أو عن الدور النسبى المتصاعد

للشركات القومية وتأثيرها على الدول، ولكن هذا أمر آخر. وما نعنيه أننا لا نجد شركة بلا هوية، أو شركة لا تتبع مصالح قومية لدولة ما، أو شركة تتعارض مع المصالح القومية لدولة المنشإ. ولكن فى المقابل نجد كثيراً من الحالات التى تمثل فيها الشركات حالة متعارضة مع مصالح دول المصب، كما نجد فى كثير من الحالات أن الشركات المتعددة الجنسية، أو العابرة للقومية تحقق مصالح دولة المنشأ على حساب مصالح دول المصب أو الأطراف، بل فى الكثير من الأحيان تكون هذه الشركات أداة الدول الكبرى فى الهيمنة على الدول المستضعفة.

نحاول هنا التمييز بين العمل المشترك القائم أساسا على دور الدولة، أو القائم من خلال هيمنة الدولة والعمل المشترك بين الناس، والذى يتوسع فى حدود لا ترتبط بالدول. ولا نعنى بذلك أن يكون نشاط الأمة المشترك ضد الدول، ولكنه نشاط مشترك يعبر عن وحدة الأمة دون أن يرتبط بالدول، ودون أن يتأصل من خلال قنوات الدولة. وبقدر ما نصل إلى حالة من التعايش بين أبناء الأمة وحالة من التضامن الفاعل بينهم، وكذلك حالة من العمل المشترك والعابر للدول والمتجاوز لها، بقدر ما يمكننا أن نحقق نوعا جديدا من الوحدة للأمة، لا يتوقف على الدول، ولا يؤدى إلى وحدة الدول.

فإذا كنا نتصور وحدة الأمة بوصفها وحدة تنبع من الأمة وتتحقق بها، وبدون أن تقوم على الدول أو تكون تحت سيطرتها، فلذلك نتصور أن من ضمن الخطوات المهمة لتحقيق وحدة الأمة أن تتغير الطبيعة السائدة للدولة فى البلاد العربية. فمن الضرورى أن تتطور الدولة العربية خارج نطاق الدولة القومية القابضة، والمستمدة من النموذج الغربى حتى تصبح دولة حكم لها مجالها الخاص، وتفوض من الأمة. فنحن نحتاج إلى إعادة دور ومكانة الأمة، بوصفها المسيطر على فضاء نشاطها الأهلى، والممتد عبر النشاطات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والصحية والتعليمية وغيرها. وعندما يعاد للأمة استقلالها عن الدولة ويعاد صياغة دور الدولة فى الحدود المتعارف عليها فى الموروث الحضارى للأمة، عندئذ يعود للأمة سيادتها على نشاطها ووحدتها.

والمسألة لا تعنى أن نسأل عن الدور الأول، وهل يأتى من الدولة أم من الأمة؟

ففى الواقع لن تقوم وحدة الأمة بدون أن تكون الأمة مؤهلة لذلك، ولكن فى الوقت نفسه سنجد أن وحدة الأمة لن تتحقق إلا بدون إزالة العوائق التى تتمثل فى أنظمة وقوانين الدول. ولهذا تصبح المرحلة الأولى هى أن تتأهل الأمة للقيام بدورها لإعادة وحدتها، وأن يكون لديها الإرادة والرغبة، وأن تحوز على التصورات الملائمة لإحداث الوحدة. ثم يكون على الأمة أن تمهد الأرض لوقائع جديدة تفرض بها على الدول وضعا جديدا، فيأتى دور الدولة لتغير من طبيعتها ودورها، وتصبح حدودها افتراضية وتنظيمية، وليست حدوداً جامعة مانعة. وهناك الكثير من الأمور التى يكون على الدول تغييرها ومنها قوانين الجنسية، والتى جعلت الهوية تعرف بالانتماء للدولة لا للأمة.

ولكن من أهم الأدوار المناط بالأمة تحقيقها فى الظروف الراهنة، والتى لا يعيقها موقف الدولة، أن تتحقق الوحدة فى الوعى والإدراك، أى أن تتحقق وحدة الهوية لكل الفئات المنتمية للأمة، بما يعنيه ذلك من تجاوز لأزمات الهوية التى مرت بها الأمة، وتجاوز كل حالات التفكك التى تعانى منها الأمة حاليا. وهذه ليست مسألة هينة أو أمرا سهلا، بل إن التحدى الحقيقى الذى تمر به الأمة الآن، هو إصلاح كل ما لحق بهويتها من اضطراب. وكلما استطاعت الأمة تحقيق وحدة الشعور والوجدان، ووحدة الموقف والهدف، أسست بذلك لقوة تضامنية ضاربة يصعب أن يحول أحد بينها وبين فعل الوحدة والتضامن.

كذلك تتمثل معركة إعادة إحياء الهوية وتأكيدها فى جانب مهم منها، معركة مع التحديات الخارجية، والتى أحيانا ما تكون تحديات داخلية أيضا، والتى تتمثل فى القوى التى تحاول فك هوية الأمة الواحدة وضربها. فالكثير من المحاولات، بل الكثير من الأطروحات الفكرية والثقافية التى تقدم داخل حدود الأمة ومن أبنائها، تروج لمقولات لتفكيك وحدة الأمة، وتروج لاستحالة وحدتها. فوكلاء المشروع الغربى من أبناء الأمة، يعملون بدعم غربى مباشر من أجل فك روابط الأمة. والدول الغربية فى مجملها لا تبدو متقبلة لفكرة وحدة الأمة العربية، أو حدة الأمة الإسلامية، حيث تمثل وحدة الأمة ظرفا غير ملائم لتحقيق مصالح الغرب على أقل تقدير. ولا يمكننا أن ننسى وجود الكيان الصهيونى الغاصب، والذى لم يكن إلا مشروعا غربيا لتفكيك

وحدة الأمة. فالكيان الصهيونى يحاول تفكيك الأمة بفرض هيمنته عليها، كما أن وحدة الأمة كافية لجعل استمرار هذا الكيان مستحيلا.

ولا نتصور مثلا أن تكون وحدة الأمة ممكنة فى ظل هيمنة فكرة العولمة، والشرعية الدولية، وعمليات التنميط العالمى. ولا نتصور أن وحدة الأمة ممكنة فى ظل مشروع الهيمنة الغربية، أو مشروع الهيمنة الأمريكية، والنظام ذو القطب الواحد. وكل تلك المشروعات الغربية، والتى نجد لها رصيدا كبيرا فى أحداث الواقع الجارى، تتعارض مع وحدة الأمة العربية والأمة الإسلامية، بل إن وحدة الأمة كافية لإفشال وإعاقة تلك المشروعات، والتى يمكن أن تتأثر تأثرا بالغا إذا ما استطاعت بعض الشعوب أو الأمم أن تخرج من حدود هذه الهيمنة. فهناك معركة حقيقية، على الأمة أن تواجهها، مع كل صور هيمنة الدول الغربية، والنماذج الغربية والتى تميز الفترة المعاصرة، والتى شهدت أكبر صعود حضارى للغرب، وكذلك أوسع درجة من الهيمنة الغربية.

إن وحدة الأمة معركة، وبرغم أن الأمة من حقها أن تحدد مصيرها طبقا لكل الأعراف الدولية والإنسانية، فإننا لسنا فى زمن سيادة الأعراف الدولية أو الإنسانية. فإذا كان تحقيق الوحدة حقا لأمتنا، فعليها أن تناضل من أجل هذا الحق، لأن كثيراً من القوى تحاول منع هذا الحق عنها. والغريب أن القوى التى تعمل على تفكيك وحدة الأمة، كثيرا ما تنادى فى الوقت نفسه بحقوق الإنسان والمرأة والأقلية وغيرها. والحقيقة أن حقوق الإنسان شعار يرفع من أجل حق الإنسان الفرد، دون أن يعنى ذلك حق الأمم والشعوب، بل إن كثيرا من محاولات التغريب تقوم على فكرة إعطاء الفرد حقوقا تحرره من الموروث الحضارى، وتفك روابطه بأمته، وكأن تلك الروابط وذلك الانتماء للموروث قيد، وهو اختيار.

الفصل الرابع

قواعد السلوك العربي

تتحدد الأنماط السائدة من خلال كثير من القواعد والأسس التى تعرف الحدود الواجب اتباعها فى المواقف المختلفة، كذلك القواعد المستخدمة لتقييم السلوك فى كل موقف. فالناس تتفق على عدد من الأسس التى تنظم سلوكها، ومن تلك الأسس نستطيع تمييز الحضارات، ومعرفة الفروق الحضارية. وتكتسب القواعد السلوكية أهميتها مما تحققه من توحيد للتوقعات الإيجابية، وتميزها عن التصرفات السلبية المرفوضة. والحقيقة أن الإنسان العربى يتميز بعدد من القواعد الحاكمة، والتى تحدد رد فعله فى المواقف المختلفة، مثله فى ذلك مثل كل الشعوب والأمم.

والنظرة الفاحصة لحالة الأمة اليوم، تؤكد على وجود خلل ما فى مدى اتباع القواعد السلوكية المتفق عليها. والخلل فى التطبيق لا ينفى استمرار الاتفاق على القواعد، ولكن الأزمة تتمثل فى مدى الالتزام التطبيقى، وليس فى الاتفاق على القواعد. فالأزمة السلوكية الراهنة وما تعنيه من خروج مؤثر على القواعد المرعية، تترجم نفسها فى نوع من الاضطراب السلوكى واضطراب فى المواقف الحياتية. فكل إنسان يسلك حسب القواعد المتفق عليها، يتوقع أن يجد رد فعل متفقًا مع هذه القواعد. وعندما يجد رد فعل، أو فعلا مختلفًا مع القواعد المرعية والمتفق عليها، يؤثر هذا سلبا على تكيفه فى الحياة، كما قد يؤدى إلى خروجه عن القواعد المرعية عندما يجد أنها لم تعد مرعية بالقدر المناسب.

وتختلف ردود الفعل بين فرد وآخر، أو بين جماعة وأخرى تجاه هذه الحالة المنفلتة من القواعد، والتى تؤدى إلى قدر ملحوظ من الخروج على ما هو متفق عليه. فقد يكون نتاج ذلك قدرا أكبر من الخروج على القواعد، أو يكون نتاج ذلك إحساسا بالإحباط وعدم الرضا. ولكن كل ردود الفعل تتفق فى النهاية على إحساس سلبى، بأن الحياة لم تعد كما كانت، وأن القيم تراجعت أمام الظروف والمتغيرات السلبية للحياة المعاصرة. وأمام هذه الحالات الحياتية السلبية، يخضع البعض لهذه الأوضاع، ويقاومها البعض الآخر. والحقيقة أننا لا نستطيع معرفة

الحجم الحقيقى للخروج على القواعد، بسبب حالة المبالغة التى تسود فى الأمة. فمعظم ردود الفعل المكتوبة أو المتداولة، تتناول الواقع الحالى بوصفه خروجا كبيرا على القيم والتقاليد. والغالب أن الأمة دخلت فى حالة من حالات نقد الذات، أو لنقل جلد الذات. وتلك الحالة تعبر عن عدم الرضا الجمعى تجاه واقع الحياة العربية المعاصرة.

ولعل ما نراه من نقد للإنسان العربى، يردده الإنسان العربى نفسه، قد تجاوز كل الحدود أو التوقعات. فنحن ننقد أنفسنا بإسراف غير عادى لا يؤدى إلا إلى نوع من تحقير الذات. ولا يتوقف نقدنا على بعض المظاهر السلبية، والتى تنتشر فى هذه الأيام، ولكن الأمر يتجاوز هذا إلى نقد لكل مظاهر وجود الأمة وكل تاريخها، وإلى هويتها، وإلى وحدتها، وإلى سلوكها الحياتى. والغريب أن هذا النقد يتواكب مع إيمان كامل بقيم الأمة، وإيمان بقدرتها، وبتاريخها المشرق، وتمسك واضح بهويتها والانتماء لها.

فالحالة الراهنة تتراوح بين النقد الذاتى والإيمان بقيمة الذات، بل إن الموقفين يتلازمان لحد يبدو غير مفهوم فى معظم الأحيان. ولكن هذا الموقف الملتبس لا يعكس إلا حقيقة الواقع، ولا يعبر إلا عن الحالة العربية الراهنة. فهى حالة لا توصف إلا بالتراجع الحضارى والتفكك وتدهور الأحوال المعيشية، وهى فى الوقت نفسه، حالة أمة تؤمن بوجودها التاريخى وتؤمن بتميزها، وتكتسب ثقة كبيرة فى عقيدتها الدينية والحضارية. والإيمان بالأمة وتاريخها وقدرتها، مع الإدراك الواعى لما آلت له حالة الأمة فى الوقت الراهن، هو الذى يخلق هذه الحالة التى يمتزج فيها النقد الذاتى المبالغ فيه، مع الثقة بالذات المبالغ فيها أيضا. فبرغم أن الواقع يحتاج إلى نقد واع له، فإن النقد يصل بنا غالبا إلى درجة مبالغ فيها، تصل لحد جلد الذات. وفى الوقت نفسه، فإن ثقة الأمة بتاريخها ووجودها أمر له ما يسوِّغه من التاريخ، كما أن له مسوِّغاته من عقيدة الأمة الدينية والحضارية، إلا أننا نصل بالثقة إلى درجة مبالغ فيها، وكأن الأمة يمكن أن تقوم بفعل مكانتها التاريخية دون فعلها الراهن.

وهذه الصورة المتعارضة فى مكوناتها، تعكس حالة الاضطراب التى تعانى منها الأمة بسبب تراجع مكانتها ووضعها، وكذلك بسبب الخروج على القواعد الحاكمة للتصرف. فالأمر لم يعد مجرد درجات من الانحراف عن السلوك

المتوقع ، ولكن تمادى الأمر لدرجة تؤدى إلى اضطراب التوقعات نفسها . وتلك هى الحالة التى يمكن أن يكون لها أثر سلبى على مجمل أوضاع الأمة . فالخلل فى التوقعات ، يعنى فقدان الأساس الذى يقوم عليه السلوك ، وبالتالى لا يستطيع الفرد تحديد السلوك المناسب ، أو تحديد توقعاته من سلوك الآخرين حتى يحدد على أساسها تصرفه .

ونظن أن حالة الخلل الراهن مازالت فى حدود ضيقة ، فهو خلل موجود وليس خللا غالبا . ونستمد هذا التوقع من حقيقة أن الخلل الغالب يمكن أن يؤدى إلى انهيار الحياة تماما ، واستحالة استمرارها على مستوى الحياة اليومية العادية . وهو ما لم يحدث ، وغالبا ما يصعب حدوثه ، فالفوضى الشاملة حالة نظرية يصعب تحققها واقعيا . فقبل الوصول إلى حالة الفوضى الشاملة سنجد أن جماهير الأمة تندفع لمواجهة هذا الواقع المتدهور . فالغالب على سلوك الأمة أنها قد تعانى من الانهيار ، وقد تمر بلحظات استسلام مؤقت ، ولكنها فى النهاية لا تستسلم للانهيار الكامل ، ولا يمكن أن يكون موقفها سلبيا تجاه الخطر المنظور . فالأمة مثل غيرها تدافع عن وجودها . وهناك فرق ملحوظ بين موقف الأمة من الأزمات التى تعانى منها ، وموقفها عندما يتهدد وجودها خطر راهن . فعدم القدرة على مواجهة المشكلات ، حالة تعانى منها أحيانا كل الشعوب والأمم ، ولكن الإنسان لديه دافع فطرى قوى للدفاع عن حياته ووجوده . ففى الأخطار نجد أن موقف الأمة يتغير وقدرتها على التحدى والصمود تظهر .

والمسألة إذن ليست فى درجة الخروج على القواعد المرعية ، قدر ما هى فى حالة الخروج نفسها . فإذا كان الطبيعى أن يخرج بعض الناس على القيم المرعية ، ويمثل هؤلاء النسبة الطبيعية للانحراف فى كل تجمع بشرى ، فهذه القلة غالبا ما تكون معروفة ، ويتم عزلها بدرجة أو أخرى . وأمام القلة الخارجة على قواعد الأمة ، يتم التلاحم بين الناس ضدها ، والأهم من ذلك أن خروجها يكون متوقعا . والمشكلة تبدأ عندما يخرج بعض الناس على القواعد المرعية ، برغم عدم وجود مسوِّغ لذلك ، أى برغم أنهم ليسوا من القلة الخارجة على إجماع الأمة . فعندما يحدث الخروج على القواعد من فرد لا يتوقع منه ذلك ، وعندما تعجز آليات الضبط الاجتماعى على مواجهة هذا الوضع عندئذ تظهر المشكلة .

إن جوهر المشكلة الراهنة يكمن فى صعوبة التوقع، أو درجة الخروج على التوقعات السائدة بين الناس. وكلما مر الناس بظروف تخرج عن توقعاتهم، زاد داخلهم الإحساس بعدم الأمان. وهكذا تزداد درجة الغموض فى الحياة، كما يزداد مصير الإنسان غموضا بسبب ما يحدث من خروج عن التوقعات الاجتماعية، دون أن يكون هناك علامات محددة تعرف هذا الخروج وتضعه فى إطار محدد. فعندما يكون الخروج محتملا دون إنذار أو علامات سابقة عليه، أى عندما يكون الخروج على القيم والتقاليد المرعية ممكنا من فرد لا يفترض فيه إمكانية الخروج على قواعد الأمة، عندئذ تبدأ المشكلة، أو لنقُلْ تبدأ الأزمة الاجتماعية التى تؤثر بالضرورة على حياة الناس، كما تؤثر على درجة الرضا عن الحياة، وتؤثر على الشعور بالأمان.

إن بعض الاضطرابات الراهنة حدثت نتيجة ما تمر به الأمة من تراجع فى مجمل أوضاعها الحياتية، ولكن بعضها الآخر ينتج من عمليات التغريب المنظم، كما ينتج بعضها من تراجع الحالة المعيشية لعامة الناس. ولهذا فإن الأسباب المؤدية للحالة الراهنة ليست أسبابا بسيطة، بل هى جملة من الأسباب المترابطة والمتشابكة، والتى تؤدى إلى حالة مأزومة يصعب الخروج منها. وإذا كانت هذه الحالة هى السبب المباشر فى فقدان الناس للشعور بالأمان والرضا، فهى أيضا الحالة المسببة للكثير من موجات العنف المنفلت. وهو عنف منفلت بقدر انفلات الظروف الحياتية الراهنة، فهو فى النهاية رد فعل مساو للفعل.

والأمر لا يتوقف عند ظواهر العنف، بل يتعداها إلى كثير من مظاهر المقاومة للوضع الحالى، ومنها مظاهر التطرف والتشدد والتعصب وغيرها من السلبيات التى نعانى منها. وبعض تلك الظواهر تصل لحد الاقتتال الداخلى والحرب الأهلية. وكلها فى النهاية حالة من التمرد على الأوضاع الراهنة، وتعبير بليغ عن فقدان الشعور بالأمن، وفقدان الرضا عن الحياة. وهناك تفاعل سلبى يحدث بين المظاهر الناتجة من تراجع قيم الحياة. وهذا التراجع فى حد ذاته والخروج على قيم الحياة، وتراجع الأوضاع الحياتية اليومية، قد أدى إلى قدر أكبر من تفكك بناء الأمة، وظهور موجات متلاحقة من التعصب بين فئات الأمة، ولكن غياب القواعد الحاكمة للأمة، قد أدى فى الوقت نفسه إلى ضعف قدرات الأمة على مواجهة هذه

الحالة من التفكك. فأصبح التراجع الحضارى الشامل سببا فى التفكك، واستمراره سببا فى عدم القدرة على مواجهة التفكك.

أردنا من ذلك الوصول إلى تصور عن الحالة الناتجة من تحلل القيم الحاكمة، أو بتعبير أكثر دقة تحلل سلطة القيم الحاكمة، وتراجع مدى نفاذها فى الحياة. حيث أصبح من المهم أن نلتفت إلى هذه الظاهرة، ونعيرها الاهتمام اللازم. فمقدار التحلل الداخلى فى بنية الأمة، يمثل واحدا من أهم التحديات التى تواجهها الأمة، بل هو فى الواقع التحدى الأهم. فالقوة الداخلية للأمة هى التى ستمكنها من مقاومة حالة التراجع الحضارى، وتسمح لها أيضا بمواجهة التحديات الخارجية، والوقوف فى وجه أعداء الأمة، وهذه القوة هى مفتاح النهوض الحضارى، ومصدر تحقيق التقدم. نعنى بذلك أن الضعف الداخلى فى الأمة هو سبب فى انهيارها، وهو نتيجة لهذا الانهيار أيضا، كما أنه سبب فى ضعف الأمة أمام التحديات الخارجية، كما أنه نتيجة للعدوان الخارجى على الأمة، ولكنه فى النهاية المفتاح الأول للخروج من تلك الحالة. فلا نظن أن الأمة قادرة على مواجهة التحديات الخارجية، ولا هى قادرة على الانتصار على الأعداء، ولن تكون قادرة على مواجهة العدوان الصهيونى، قبل أن تعيد بناء ذاتها وتماسكها وقوتها الداخلية.

فهل يمكننا هنا أن نتصور ما هو خطر التغريب المنظم الذى نتعرض له؟ إن خطره الحقيقى فى أنه محاولة لتفكيك الأمة تفكيكا نهائيا. فكل دعاوى العولمة الثقافية، وكل محاولات زرع القيم الغربية فى البيئة العربية الإسلامية، ليست إلا محاولات لتفكيك البناء الحضارى للأمة، وإلحاق الضرر البالغ والجسيم ببناء الأمة الداخلى. فإذا تحقق التغريب، وهو لن يتحقق بحكم سنن التاريخ والحياة، فإن ذلك سوف يؤدى إلى إضعاف الوجود التاريخى للأمة، وهى حالة تماثل حالة الموت، إن جاز للأمم أن تموت. ونقول إن التغريب لن يتحقق بحكم سنن التاريخ، لأننا لم نعرف أن شعبا أو أمة تحولت من حضارة إلى حضارة أخرى، وبفعل منظم ومقصود. ففكرة التغريب ليست واقعية، كما أنها فكرة معادية لسنن التاريخ.

ولكن الحقيقة أن ما ينتج من عملية التغريب، ليس ثقافة غربية، ولا هو تقدم على النموذج الغربى، بل إن كل ما ينتج من عملية التغريب، هو درجات من التفكك والتحلل لبناء الأمة وإطارها الحضارى. وبهذا تعد محاولات التغريب فى

نهاية الأمر محاولات لضرب وجود الأمة التاريخى. وكلما تحقق التغريب بقدر ما، حتى وإن كان محدودا، أدى هذا القدر إلى تعطل إمكانات النهوض وعرقلة قدرة الأمة على مواجهة التحديات الخارجية والداخلية.

ولعل تلك الصورة تكشف لنا الأهمية النسبية للبدء فى تحرير الأمة من ضعفها، والخروج بها من حالة التحلل الداخلى، وإعادة القيم الحاكمة لمكانة الصدارة. وبتعبير آخر، نحتاج إلى إحياء القواعد العربية الحاكمة للحياة والسلوك، مما يعنى ضرورة البدء بعملية التنشئة الاجتماعية والتربية الأسرية. فهذه الأمة تحتاج كى تنهض إلى أن تعيد بناء ذاتها من الداخل، وتلك أولى المعارك، والتى يجب أن نبدأ بها حتى نحصن الأمة ونكسبها القدرة على خوض معاركها الخارجية.

وهنا يبرز دور الأسرة كما يبرز دور المؤسسة الدينية، ودور الخطاب الدينى عامة. فمن الخطاب الدينى تبدأ إعادة التزام الأمة بقيمها. فالدين يمثل الوازع الأساسى المشكل لهوية الأمة وقيمها. ومن خلال العقيدة الدينية اكتسبت العقيدة الحضارية للأمة قوتها وثباتها. ومن التدين أصبح للقيم العليا سلطانها على الناس. ولهذا لا يمكن أن نتصور أى بداية لعلاج الضعف الداخلى للأمة، إلا من خلال التربية الدينية التى تعيد قيم الأمة للصدارة والمكانة التى احتلتها عبر التاريخ، حتى تكتسب دافعا دينيا إيمانيا يعيد الالتزام بها، فتنتظم حياة الناس مرة أخرى.

ولا يمكن أن يحدث هذا فى غياب لدور الأسرة، فهى الحاضن الأساسى لقيم الأمة، بل إن الأسرة هى الوحدة التى تعيد إنتاج قيم الأمة عبر الأجيال، ولهذا نرى أن دور الأسرة فى صناعة المستقبل، وفى النهوض يأتى فى المرتبة الأولى. فالأسرة هى الوحدة القادرة على إعادة ترتيب البناء الداخلى للأمة وتحقيق التماسك والانتظام الداخلى له. ومن خلال الأسرة يمكن إعادة الالتزام بالقيم العليا. ولا ينفصل دور الأسرة عن دور الدين، بل يندمجان. فالأسرة المؤمنة هى عماد القيم العليا، وهى ركيزة التربية، ومصدر التنشئة الاجتماعية الأساسية. ومن خلال الدور التربوى والدينى للأسرة، يمكن أن نعيد قيم الأمة بدرجة تعيد الاتساق بين القيم المدركة فى الوعى، والقيم المطبقة على أرض الواقع، مما يحقق التماسك المطلوب لتحقيق الشعور بالأمان والترابط.

فإذا كانت الأمة العربية الإسلامية هى أمة الإيمان، فإن دور الأمة

الحضارى لا يتحقق إلا بإيمانها، والذى تكتسب منه نظامها وانتظامها، كما يحقق لها الشعور بالأمان والثقة بالنفس. وكل هذه العناصر تساعدنا على بناء القوة الداخلية للأمة، ومنها يمكن أن تخوض الأمة غمار معارك النهوض، وتخوض أيضا المعارك الخارجية. لهذا أصبح من الضرورى إعادة إحياء القيم والتقاليد العربية، برغم ما يتصوره البعض من أن الأزمة الراهنة هى أزمة علم أو تطبيقات علمية، أو أزمة اقتصادية. ونظن أن هذه الجوانب هى جزء من الأزمة الراهنة، ولكن حالة التراجع الحضارى لا تقاوم ببعض الموارد المالية مثلا، فقوة الأمم والشعوب هى فى قدرتها على العطاء الحضارى الشامل، والذى لا يتحقق إلا بقدر ما يتحقق من نهوض داخلى.

الناس سواسية:

من أهم القواعد الأساسية، فى التصور الثقافى العربى الإسلامى التى تحكم العلاقات بين الناس، أن الناس سواسية. فقامة كل فرد مثل الآخر، فكل منهم إنسان، وفى هذا تتساوى القيمة الإنسانية. فالإنسان بوصفه المخلوق يتساوى ولا يختلف عن غيره من الناس. والمقصود أن الكرامة الإنسانية واحدة، وبالتالى يعد كل إنسان ممثلا للقيمة الإنسانية مثل غيره. وفكرة السواسية تختلف عن فكرة المساواة اختلافا ظاهرا. فالمساواة تقوم على إجراء التساوى بين الناس فى الدور والوضع الاجتماعى والقانونى والحقوقى وغيرها من الجوانب التطبيقية. ولكن فكرة السواسية، أن الإنسان واحد فى كل الحالات، من حيث هو المخلوق من الله، ومن حيث الانتماء إلى الإنسانية.

والفرق يكمن هنا، فى أن المساواة فى المفهوم الغربى السائد تعنى التماثل، فالرجل مثل المرأة، والأب مثل الأم. ولكن فى الثقافة العربية الإسلامية، نرى أن الناس سواسية فى القيمة والكرامة، ولكنهم غير متماثلين، بل متميزين. فالمساواة تنفى التميز، ولكن السواسية لا تنفى التميز، بل تنفى التفضيل. والفرق بين التميز والتفضيل كبير، بل هو فرق مؤثر فى الواقع العملى والسلوكى، وفى الوضع الاجتماعى. فالتميز يعنى أن هناك فروقا بين هذا وذاك، وهناك تميزا لكل منهما، ولكن تميزهما لا يؤدى إلى تفضيل أحدهما على الآخر. أما فى فكرة المساواة

الغربية فالتميز يلغى، أو أن هناك محاولات لإلغاء التميز. بالطبع نرى أن المساواة عندما تلغى التميز، فهى لا تسمح بالتفضيل أيضا، فالتفضيل بين المتماثلين غير جائز. ويعنى هذا أن المساواة بين الناس تلغى التميز والتفضيل، ولكن فكرة أن الناس سواسية تلغى التفضيل وتكرس التميز.

وفى البداية نؤكد على مصدر فكرة السواسية بين الناس، ومصدر فكرة المساواة بينهم. فالناس سواسية لأنهم خلق الله الذى خلقهم سواسية. وهم فى الإيمان سواسية أيضا، فلا فرق بين مؤمن وآخر. فالرجل المؤمن مثل المرأة المؤمنة، هما أمام الله واحد، وأمام الثواب والعقاب فى الآخرة واحد. وهذه النظرة الإيمانية، تساوى بين الناس فى الإنسانية والكرامة، ثم تميز بينهم فى الإيمان والعمل الصالح. فلا تفضيل بين خلق الله، إلا بما يفضل بعضهم على بعض بإيمانهم وأعمالهم. وهنا يصبح التفضيل نابعا من موقف إيمانى، حيث يكون المؤمن مفضلا على الكافر، ويكون هذا التفضيل نابعا من الناس أنفسهم. فالمؤمن يفضل نفسه على غير المؤمن بإيمانه، أى أن التفضيل نابع هنا من عمل الفرد الإرادى. وهكذا يحقق الإنسان لنفسه التفضيل بالإيمان والعمل الصالح. فإذا أراد الإنسان أن يسلك طريق الإيمان، فضل نفسه أمام الله بإيمانه وعمله الصالح على غيره من الكافرين.

ومسألة التفضيل بالإيمان والعمل الصالح، ليس لها مردود عملى أو قانونى أو سياسى، فهذا التفضيل لا ينعكس فى الحياة، ولا يؤدى إلى أى تبعات إيجابية أو سلبية. فالمؤمن قد فضل نفسه على غير المؤمن بإيمانه، ولكنه أصبح أفضل أمام الله، وليس أمام الناس، وهكذا بالنسبة للكافر الذى قلل من شأن نفسه بكفره، ولكنه فعل ذلك أمام الله، وليس أمام الناس. فالثواب والعقاب على الإيمان والكفر من الله، وليس من الناس ولا حكم على الناس، إلا الله الخالق. ولهذا تبقى قيمة التفضيل فى ارتباطها بالخالق الحكم العدل، ولا يكون للناس الحق فى الحكم بعضهم على بعض. فالحكم والحاكمية الدينية للخالق دون سواه، ولا تفوض أو تمنح لأنها من صميم الحق الإلهى المتعالى على البشر.

ولكن من الجانب الآخر، يمثل التفضيل القائم على الإيمان والأعمال الصالحة دافعا مهما لدى الناس ومحركا مركزيا لضمير الأمة. فمن يريد أن يفضله الله والذى يؤمن به، كان عليه أن يؤمن ويلتزم بالفروض والوصايا الدينية، وأن يلتزم

فى حياته بالواجبات الدينية والاجتماعية، ويعمل الأعمال الصالحة. فهناك غاية متجاوزة للواقع المادى، وهى الفوز برضا الله. وتلك الغاية تمثل ضابطا ودافعا فى الحياة تنظم السلوك، وتحدد القواعد الحاكمة. وتفعيل هذا الدافع الإيمانى مسألة مهمة فى كل جوانب حياتنا. فهو دافع أساسى فى مقاومة الأعداء وهو دافع أساسى فى العمل والإنتاج، كما أنه دافع أساسى فى تحصيل العلم وتحقيق التقدم والنهوض. وبدون دافع التفضيل الإلهى تفقد الأمة الدافع المركزى لها فى الحياة، فهى أمة تبحث عن رضا الله لا المخلوق.

بهذا تحقق من الإيمان الدينى التساوى بين الناس الذى يجعلهم سواسية أمام الله، ولهم أن يفضلوا بعضهم على البعض أمام الله بإيمانهم وأعمالهم. ويبقى التفضيل محصورا فى حكم الله، ويظل الناس سواسية فى الحياة. مما يلزم معه أن تكون كل الأنظمة والقوانين والقواعد الحاكمة لا تميز بين الناس فى القيمة والكرامة والتفضيل. كما يصبح من الضرورى أن تكون الثقافة السائدة تقدم صورة عن الإنسان تعطيه الكرامة، ولا تفاضل بين إنسان وآخر.

فى المقابل نجد أن المساواة تتحقق فى النموذج الغربى أمام القانون والنظام العام بكل جوانبه السياسية والعملية. وتعنى المساواة بهذا المعنى القانونى أن الناس متساوون فى الحقوق والواجبات. وهنا يظهر التساوى التماثلى والذى يماثل بين إنسان وآخر، ولا يقبل بالتميز بينهم. وفكرة المساواة فى الغرب تركز على الرجل والمرأة، وعلى الأغلبية والأقلية. فالمفترض أن يحدث تمييز بين الرجل والمرأة، وأن يحدث تمييز آخر بين الأقلية المنتمية لثقافة خاصة عن الأغلبية الممثلة للثقافة الرسمية. والمشكلة هنا أن فكرة المساواة والتى تلغى التميز كما تلغى التفضيل تحقق فى الواقع العملى إلغاء التميز، ولكنها لا تحقق إلغاء التفضيل. ففى كل واقع حياتى معاش يحدث تفضيل بين فرد وآخر تبعا للأسس الحاكمة فى التجمع البشرى. ولا نتصور أن يكون كل الناس متساوين فى الحقوق والواجبات، ومتساوين فيما يحققون فى الحياة، وفيما يحصلون عليه من عائد. فكل نظام يفاضل بين الناس تبعا للأسس التى يقوم عليها، والتى تحدد النموذج المفضل أو المرغوب. ويتحقق للناس التفضيل فيما بينهم حسب ما استطاعوا تحقيقه من النموذج المفضل تبعا للنظام السائد.

وفى النمـوذج الغربى سنجد أن التـفـضيل يتحقق تبعا للنظام العام ، والذى يجعل التفضيل مرتبطا بالمكانة والقوة والمستوى المعيشى . فبرغم أن النظام الغربى يحاول المساواة بين الرجل والمرأة وبين الأقلية والأغلبية ، فإنه يفعل ذلك داخل إطار يحدد نموذج الإنسان الناجح . فإذا كان الإيمان هو مصدر التفضيل فى حضارتنا ، فإن النجاح العملى وتحقيق المكانة العملية يمثل مصدر التفضيل فى الثقافة الغربية . وبهذا يتحقق فى الثقافة الغربية نوعا آخر من الدوافع الأساسية ، تختلف عن الدوافع المتمثلة فى الثقافة العربية الإسلامية ، حيث نجد أن الدافع لتحقيق المكانة والمستوى الحياتى والعملى ، هو المحرك الأول للتنافس والعمل والتفوق فى الغرب . فكل فرد يعرف أن درجة التفضيل التى يمكن أن يصل إليها ، تتعلق بما يمكن أن يحققه من ثروة ومكانة . وهذا الدافع يخلق لدى الفرد اتجاها واضحا للعمل المستمر ، والرغبة الدائمة فى تحقيق الإنجاز الأفضل .

وفى الجانب الآخر من فكرة المساواة نجد أن النظر لمسألة التماثل تبين إلى أى حد تختلف الثقافة العربية عن الثقافة الغربية . ففى الثقافة العربية الإسلامية ، تعد فكرة التماثل منبوذة إذا تكلمنا عن الرجل والمرأة . ففى ثقافتنا سنجد أن تشبه الرجال بالنساء أو تشبه النساء بالرجال ، يعد فعلا منبوذا ومرفوضا . فنحن أميل لتكريس التميز بين الرجل والمرأة ، بل نميل غالبا للحفاظ على هذا التميز بوصفه من نعم الله على خلقه . فالنظرة الإيمانية والنظرة الحضارية تؤدى بنا إلى رؤية التميز بوصفه حسنة من حسنات الله فى خلقه . فقد أنعم علينا الله بالتميز بين الرجل والمرأة ، كما أنعم الله علينا بالتنوع والاختلاف بين الناس ، وبين الأفراد وبين الجماعات . فنحن ننظر لهذا التميز بين الناس ، كما ننظر للتميز بين الرجل والمرأة بوصفه نعمة من الله نحاول الحفاظ عليها ، وندين كل من يحاول الخروج على التميز ، أو يحاول إلغاءه .

وقد يتساءل البعض عن علاقة التميز بين الرجل والمرأة ، ومسألة الحقوق والواجبات ، والمساواة القانونية والعملية والسياسية . والحقيقة أن المقصود بالتميز لا يعنى الاختلاف الكامل ، ولا يعنى أن كل ما يقوم به الرجل لا ينبغى أن تقوم به المرأة . فالمبالغة فى التميز تؤدى إلى التمييز ، والفرق بينهما كبير فيما نرى . فالتمييز يفضى للتفضيل ويغير من الكرامة والقيمة المنسوبة لكل طرف . ولكن التميز يعنى

التنوع ويفيد في الثراء والإثراء. والتميز بين الرجل والمرأة ينبع من أن لكل منهما دورا مختلفا في الحياة، وعلى كل منهما واجبات مختلفة، وأن لكل منهما سمات وخصائص خاصة. وفي الحدود التي يتميز فيها الرجل عن المرأة، وتتميز فيها المرأة عن الرجل نتوقع أن نجد أدوارا متميزة لكل منهما.

ونصل هنا للبداية الصحيحة، حيث إن التميز بين الرجل والمرأة هو تميز للمرأة، كما أنه تميز للرجل. فكلاهما يتميز عن الآخر، وهو التميز الذى لا يفضى للتمييز ولا يؤدى إلى التفضيل. ونرى أن التميز بينهما يتساوى من حيث وزنه وقيمته، وتلك مسألة مهمة. فالرجل يتميز عن المرأة بقدر لا يختلف عن تميز المرأة عن الرجل، فهى تقوم بأدوار متميزة عن دوره، كما يقوم هو بأدوار متميزة عن دورها. ونفس الأمر يمكن أن يقال عن الطفل والشاب، والشيخ والرجل. فالقاعدة الأساسية تبدأ من أن الناس سواسية، ولكن لكل منهم دوره وتميزه. وتكتمل الصورة، بل يتحقق الهدف منها، كما نراه فى ثقافتنا العربية الإسلامية فى التكامل بين أدوار الناس، والتكامل بين ما يميز كلا منهم عن الآخر. فدور الرجل يكمل دور المرأة، والحياة تتحقق بدور الرجل والمرأة، ويتحقق التكامل الحياتى، والتوازن الحياتى من خلال التميز بين دور الرجل والمرأة.

فالتميز، والذى نراه من الخالق بين الرجل والمرأة، نفهمه فى ضوء ما يتحقق فى الحياة من تكامل وتوازن. وفى المقابل نرى أن المساواة بين الرجل والمرأة تفقد الحياة تكاملها وتوازنها. وإذا كان ما يميز الرجل عن المرأة هو دور كل منهما فى البيت فقط، فإن التضحية بتنوع الأدوار بينهما من أجل تحقيق المساواة، تعد أمرا يضرب الثقافة العربية الإسلامية فى الصميم. فالتقاليد العربية تمثل نظاما للحياة المتكاملة والتى تترابط فيها العناصر معا، فهى بناء متسق ومتوازن، وأى خلل فى البناء يمكن أن يهدر إمكانياته والدور الحياتى له.

الناس والواجبات سواسية:

السواسية بين الناس هى الأساس إذن، ويأتى التميز من تعدد الأدوار والواجبات الاجتماعية، وهى تعكس تعددا فى التكليفات الملقاة على عاتق الفرد. ولأن الواجبات تمثل نظاما متكاملا، لذلك يتحقق التكامل أيضا من خلال التميز.

وكلما كان الفرد أو الجماعة مكلفًا بدور محدد وعليه واجبات معينة، كان تميزه من تميز واجباته عن غيره. ويتضح هذا بصورة خاصة فى نموذج الأب والأم، حيث لكل منهما دور متميز عن الآخر، لأن على كل منهما واجبات متميزة عن الآخر. ولا يصبح التميز بهذا المعنى تفضيلا، بل هو تكليف. ويبقى التفضيل فى مجال الإيمان والعمل الصالح وهو تفضيل أمام الله.

ومسألة السواسية والتميز لا تتعلق بالقانون والنظام السياسى، قدر تعلقها بالنظام الاجتماعى والقيم الحضارية الحاكمة. وإذا نظرنا للتميز بوصفه تميزا فى التكليف، فسنجد أن هذا التميز لا يؤدى إلى تفضيل أمام القانون، ولا إلى تمييز سياسى. فالأصل فى التميز أنه تميز أدوار، وبالتالى يقع التميز فى الدائرة الاجتماعية بالأساس. ويكون تميزا للدور الاجتماعى لا ينتج عنه آثار أخرى تفرق بين الناس تفريقا يقلل من شأن فرد لحساب الآخر. وبالطبع ينعكس هذا الأمر فى القانون فيما يخص الأدوار المكلف بها الفرد. ففى قوانين الأحوال الشخصية فى البلاد العربية والإسلامية، يحاسب الأب على الأدوار المكلف بها، وتحاسب الأم على الأدوار المكلفة بها. وهذا لا يعد تمييزا، بل هو انعكاس للنظام الاجتماعى العادل الذى يحدد الأدوار والمسئوليات، ويكون الحساب فى حدود الأدوار المكلف بها الفرد.

فإذا انتقلنا إلى الواجبات العامة، أى واجبات الفرد والجماعة تجاه الأمة، ومسئوليات الأمة الحضارية، فسنجد أن التكليف يختلف تبعا للظروف، كما يختلف حسب الفرد أو الفئة المعنية. ولكن النظر لهذا الأمر وكأنه يعنى أن الرجل مكلف بالمسئوليات العامة التى تخص الأمة، والأم غير مكلفة بها، يعد تصورا غير دقيق. فالأصل أن كل من ينتمى للأمة مكلف بواجبات نحو أمته، ولكن هذه الواجبات تختلف، فالرجل قد يكون عليه دور غير المرأة، ولكن كليهما مكلف بواجب الدفاع عن الأمة، والدفاع عن العقيدة، والدفاع عن القيم العليا.

نصل من هذا إلى حقيقة مهمة، وهى أن الأدوار تتنوع، كما تتنوع الواجبات، ومن تنوعها يحدث التميز. ولكن هذا التنوع فى الأدوار والواجبات، ليس تنوعا فى الغاية العليا، بل هو تنوع فى الدور العملى السلوكى. فكل أبناء الأمة مكلفون بالدفاع عنها، وكلهم مكلفون بمهمة النهوض بالأمة. والكل مكلف بحماية القيم ومكلف

أيضا بحماية العقيدة. وكذلك الكل مكلف بالعمران والكل مستخلف على الأرض. والكل مكلف بتجديد الفقه والفكر الدينى وتجديد الإيمان، والإحياء الدينى. والكل أيضا مكلف بتحصيل العلم وتطوير المعرفة. إن كل الغايات العليا للأمة تمثل تكليفا عاما لكل المنتمين لها، ولكن دور كل واحد منهم فى هذا التكليف يختلف.

وهكذا نرى حدود التميز، فالرجل والمرأة كلاهما يقوم بمهمة تعمير الأرض، وكلاهما مستخلف عليها، وكلاهما مطالب بنفس المسئوليات العامة، ولكن دور كل منهما يتنوع بقدر تنوع قدراتهما؛ مما يعنى أن الدور العام، أو إجمالى دور الرجل وإجمالى دور المرأة، لا يؤدى إلى أى حالة من حالات التفضيل أو التمييز. فمسئولية الرجل والمرأة فى النهوض الحضارى، تجعل منهما شركاء فى الحضارة وفى النهضة. فالكل يعمل من أجل غايات واحدة، ولكل دوره المتميز نحو هذه الغايات، والكل مسئول عن حال الأمة وما وصلت له، ويحاسب على تدهور أوضاعها، كما يثاب على نهوض حالها.

والمشكلة الأساسية التى نواجهها عند مقارنة الثقافة العربية الإسلامية بالثقافة الغربية، أن للثقافة الغربية رؤية خاصة بها للأدوار الاجتماعية، وهى رؤية تميل للتمييز بين الأدوار، ولهذا تنادى الثقافة الغربية بالمساواة التماثلية فى الوظائف، لأنها ترتب الوظائف ترتيبا تنازليا، وتميز بينها من حيث القيمة والتفضيل. ولنأخذ مثال الرجل والمرأة، ففى الثقافة الغربية نجد ميلا واضحا للمساواة التماثلية بين الرجل والمرأة فى الوظائف، وتلك النظرة تقوم فى الحقيقة على رؤية متدنية للأدوار الاجتماعية والأدوار الأسرية. فالنظرة الغربية لدور المرأة فى البيت تشير بوضوح إلى رؤية تنتقص من قيمة هذا الدور، بل تجعل منه دورا ثانويا وهامشيا. وبهذا يصبح قيام المرأة بدورها فى البيت بوصفه دورا وحيدا لها، أو دورا له الأولوية على غيره من الأدوار، بمثابة تمييز ضد المرأة. والحقيقة أنه يعكس اتجاه واضح فى الثقافة الغربية للتمييز بين الأدوار، وجعل الوظائف العملية فى المرتبة الأولى، أما الأدوار الاجتماعية فتأتى فى المرتبة الأخيرة.

إن هذه النظرة التى تميز بين الأدوار والوظائف، هى جزء أصيل من الفكرة الخاصة بالمساواة، والتى تميل إلى المساواة التماثلية، فمادامت الأدوار والوظائف، ليست على القدرنفسه من القيمة والكرامة، فإن اختلاف الأدوار بين الناس، أو بين الرجل والمرأة

مثلا سوف يؤدى إلى اختلاف فى القيمة والكرامة بين الناس . وحتى تتحقق المساواة فى ظل نظرة التمييز بين الوظائف ، يلزم إتاحة كل الوظائف أمام الجميع ، حتى يكون لكل منهم فرصته فى الوصول إلى الوظيفة الأفضل ، والتى ترتبط بالقيمة والمكانة الأعلى . إن لجوء الثقافة الغربية لفكرة المساواة نابع أساسا من التفضيل الحاد بين الوظائف ، والذى أدى إلى التمييز بين الرجل والمرأة ، والتمييز بين الأغلبية والأقلية ، حيث تميزت المرأة والأقلية بأدوار دون غيرها ، وكانت هذه الأدوار هى الأقل شأنا فى الثقافة الغربية . وتم معالجة هذا الوضع من خلال إتاحة الفرص المتساوية على الأقل نظريا للفئات التى تم تهميشها . والمقصود من ذلك إتاحة فرص جديدة للفئات التى اقتصر دورها فى الماضى على أدوار ينظر لها بنظرة دونية .

والغالب فى الثقافة الغربية ، أن تعلى من شأن الوظائف العملية دون الوظائف الاجتماعية . وهى تعلى من شأن الوظيفة عموما على حساب الدور . حيث إن الدور اجتماعى الأساس ، وليس فقط عملا لقاء أجر ، بل هو دور فى النطاق الجماعى . ولذلك يتم تفضيل الوظائف على درجات من سلم يبدأ فى درجته الأدنى بالوظائف اليدوية ، ثم يرتقى حتى الوظائف العليا ووظائف السلطة . ونلاحظ هنا أن نظام التفضيل الغربى ، والقائم على قياس المكانة والسلطة يجعل من الوظيفة السياسية ، والوظائف الحائزة للقوة ، وظائف من الدرجة الأولى . وبهذا المعنى الذى يربط بين القيمة والمكانة ، وبين المكانة والسلطة ، يصبح وجود المرأة فى وضع أدنى ، مادامت لا تجد لها فرصة فى العمل السياسى .

فى المقابل من ذلك ، نجد أن الثقافة العربية الإسلامية تقوم على تصورات مختلفة عن ذلك . فهى أولا لا تؤسس الأدوار الاجتماعية أو الحياتية على سلم من التفضيل ، فلا تفضيل بين الناس ، ولا بين الأدوار والواجبات ؛ فالكل سواسية . والتفضيل يبقى للإيمان والعمل الصالح . ومن جانب آخر سنجد أن الثقافة العربية الإسلامية تعلى من شأن الأدوار الاجتماعية . فدور الأم لا يقل شأنا عن دور السياسى ، بل إن دور المعلم لا يقل شأنا عن دور السياسى . حتى إن الثقافة العربية الإسلامية ، جعلت أدوار التربية مثل دور المعلم ودور الأم فى مكانة مركزية من كل تفكير حول مصير الأمة ومستقبلها . فدور الأم يحدد مصير الأمة ، مثل دور المجاهد ، ودور السياسى ، ودور الداعية . وعندما ننظر للواجبات بهذه الصورة

سنجد أن نظرتنا لفكرة المساواة سوف تختلف . فاختلاف الأدوار لا يقلل من شأن فرد لحساب الآخر ، والتميز فى الأدوار هو تميز بين أدوار لها نفس القيمة والمكانة .

والأمر نفسه يمكن أن يقال عن أى فئة من الأمة ، يكون لها دورها المتميز . فإذا كانت جماعة ما تقوم ببعض الأدوار دون غيرها ، فإن هذا لا يقلل من مكانتها فى الأمة . لأن اختلاف الأدوار هنا ، يرجع لاختلاف القدرة على التميز فى هذه الأدوار بين جماعة وأخرى . فمثلا قد نجد قبيلة ما تقوم بدور محدد دون غيره . ولكن هذا لا يعنى أن هناك تميزا ضد هذه القبيلة ، أو أن مكانتها متدنية عن غيرها من القبائل ، أو عن غيرها من أبناء الأمة . فعدم قيام أبناء هذه القبيلة ببعض الأدوار السياسية مثلا ، وقيامهم بأعمال تجارية ، لا يعنى أن هناك تمييزا ضدهم ، ولكن يعنى أن لهم قدرا من التميز فى المهام التى يقومون بها . والغالب أن نجد أن هذه القبيلة تنحاز لدورها المتميز ، حيث تجد فيه تميزها ، ويكون لها خبراتها الخاصة المتميزة ، كما تصل القبيلة إلى مستوى من الأداء يفوق قدرة الآخرين على الوصول له . فلأن الأدوار مثل الناس سواسية ، ولأن الكل مكلف بأدوار وواجبات متوازنة بعضها مع بعض ومتوازنة عبر الناس ، لذلك لا يؤدى التميز فى الدور إلى التمييز .

الندية والسواسية:

من العناصر المهمة فى التصور القائم على رؤية الناس سواسية ، هو الندية بين الناس . ولنأخذ مثلا من النظام القبلى ؛ فشيخ القبيلة ند بين أنداد هم كل الشيوخ فى القبيلة . وكبير العائلة ند بين أنداد هم كبراء العائلة . والرئيس فى المؤسسة ند بين أنداد هم الرؤساء فى المؤسسة ، أو الإدارة العليا . ورئيس الدولة ند بين أنداد هم أهل الحل والعقد ، وكبار رجال الدولة . والأب ند للأم ، والأم ند للأب . والابن ند للابنة ، والابنة ند له .

ومسألة الندية تمثل عاملا حاسما فى تصورنا لبنية التركيبة الاجتماعية ، وأيضا بنية التركيبة المؤسسية . وكأننا نرتب العلاقات بين الناس على عدة أسس مهمة ، منها :

١ ـ الناس سواسية ، فلا فضل لأحد على الآخر ، وهم متساوون فى الكرامة والقيمة .

٢ ـ يفضل الناس بعضهم على بعض ، بالإيمان والعمل الصالح .

٣ ـ تفضيل الناس فيما بينهم وبين بعض، أمام الله وحده.

٤ ـ كل إنسان مكلف بواجبات، والواجبات تتوازن بين الناس.

٥ ـ مجمل الواجبات المكلف بها الإنسان تحدد أدواره فى الحياة، ويكتسب من هذه الأدوار وجوده وهويته.

٦ ـ كل الأدوار والواجبات سواسية، فلا فضل لدور على الآخر.

٧ ـ كل فرد أو جماعة أو فئة لها تميزها، والنابع من تميز دورها، والواجبات المرتبطة به.

٨ ـ التميز بين الأدوار لا يؤدى إلى التفضيل، ولا يرتب آثارا على الكرامة والقيمة الإنسانية.

٩ ـ تعدد الواجبات يقوم على التكامل والتوازن بينها.

١٠ ـ كل فرد أو جماعة، مكلف بواجبات نحو الآخرين، ونحو الأمة، والآخرون مكلفون أيضا بواجبات نحوه.

١١ ـ تميز الأدوار بين الناس يحقق تكامل الأدوار، فكل دور يكمل الآخر.

١٢ ـ ينفى التميز المساواة التماثلية، ولذلك يؤكد التعددية والتنوع بين الناس.

١٣ ـ الواجب يتميز بالمسؤولية، التى تحتوى على الصلاحيات اللازمة لها، ولا ترتب أى سلطة مطلقة.

١٤ ـ التميز فى الأدوار والواجبات الملحقة بها، لا يعنى تميزا فى السلطة، بل توزيعا للسلطة.

١٥ ـ توزيع السلطة يفككها فلا تتجمع، مما يعرقل قيام السلطة بمعناها الدقيق.

١٦ ـ كل فرد مكلف، وله دور، وعليه واجب، وله سلطة، وعليه سلطة.

١٧ ـ السلطة الأعلى للقيم والعقيدة، ولا تتجسد فى فرد أو مؤسسة.

١٨ ـ التوازن بين الأدوار والواجبات والصلاحيات، يوجد حالة الندية.

١٩ ـ فى كل مجال أو كيان، توزع الأدوار بين أنداد.

٢٠ ـ الدور القيادى لا يمثل سلطة مطلقة، لأنه يمثل دورا لا يتكامل إلا مع الأدوار القيادية الأخرى.

٢١ـ القائد أو ما فى مقامه، هو ند للقيادات العاملة معه، عليه أدوار، وعليهم أدوار.

٢٢ـ المسؤولية الموزعة بين الناس داخل الكيان الواحد، تحقق توازنا بينهم، فتحقق الندية.

٢٣ـ تتحقق الندية لأن الدور ليس سلطة ولا هو وظيفة، بل هو تكليف وواجب.

٢٤ـ التكليف يعنى أن هناك قوة أعلى تكلف، مما ينفى سلطة الفرد بالمعنى الحرفى.

٢٥ـ السلطة الأعلى لله والقيم العليا، والعقيدة الدينية والحضارية، وأمامها الناس سواسية، لذلك فالناس بعضهم أمام بعض أنداد؛ والله هو الحكم بينهم، وهم يفضلون بعضهم على بعض بأنفسهم، بالإيمان والعمل الصالح.

هكذا تكتمل المنظومة الاجتماعية كما نتصورها؛ والتى نظن أنها تعبر عن الثقافة العربية الإسلامية تعبيرا صحيحا. ولكن البعض يسأل عن الواقع المعاش، وهل يحقق هذا التصور؟ وهو سؤال فى محله. والبعض الآخر يسأل عن التاريخ الماضى ومدى تحقق هذه القيم والأسس فيه، بل يتساءل البعض عن مدى انطباق هذه الصورة على التاريخ العربى الإسلامى فى عصور الازدهار، التى يفترض أنها كانت النموذج التاريخى المتحقق بالفعل؟ وهو أيضا سؤال مشروع وله دلالته.

معركة التاريخ الوهمية:

والمتعمق فى التاريخ العربى الإسلامى، وكذلك المتعمق فى الواقع الراهن، يمكن أن يجد أدلة كثيرة على تحقق هذه الصورة بدرجات متفاوتة. وقد يرى البعض أن هذه الصورة تحققت فى فترات محددة فى التاريخ، وهى فترات الازدهار. ولكن المتابعين يختلفون فيما بينهم على أى الفترات تعد فترات الازدهار. وسنجد البعض يقصر فترة الازدهار حتى لا تكمل قرونا قليلة، من التاريخ الممتد للدولة الإسلامية. والبعض الآخر يوسع فى فترة الازدهار إلى مسافات تشمل معظم التاريخ الإسلامى. وسنجد أن البعض يؤكد على أن الواقع الراهن لا يمثل الصورة المثالية أو الصورة المطلوبة؛ فالواقع الراهن يعبر عن مرحلة الانهيار والتدهور.

وفى مقابل هذا الفريق سنجد فريقا آخر، لا يرى تحقق الصورة المثالية للثقافة العربية الإسلامية فى أى فترة من فترات التاريخ الإسلامى. ويرى هذا الفريق

أن التصورات التى توضع عن الحضارة الإسلامية، ليست تصورات حقيقية، ولا تعبر عن الواقع. ويؤكد هذا النفر مثلا أن كل التاريخ الإسلامى، لم يشهد أى دور للشورى، ولم يعرف حقوق الإنسان. وكذلك يرى هذا الفريق أن مجمل التجربة الإسلامية، لا ترقى لمستوى ما حققه الغرب من أنظمة فى التاريخ المعاصر.

وتلك فى تصورنا معركة التاريخ الوهمية. إن الكل يقدر على تأييد موقفه بمشاهد من التاريخ، ليس لأن التاريخ حمال أوجه، بل لأن تفسير التاريخ ينبع أساسا من الرؤية النظرية للباحث. وهنا لا نناقش التأريخ كعمل علمى، ولكن نناقش استخدام التاريخ فى المعارك السياسية. فالبعض يتصور أنه قادر على إثبات موقفه من خلال أدلة التاريخ، والبعض يتصور أن التاريخ معه وضد خصومه. ولكن على أى تاريخ يتكلمون، هل هو تاريخ معبأ فى أسلحة المعارك السياسية والفكرية؟

إننا نحاول تصور الأمر بصورة مختلفة. ففى القضايا التى تمس المستقبل يجب علينا أن نتعامل مع التاريخ بصورة مختلفة. فالتاريخ ليس سلاحا فى معركة، بل هو مخزون الذاكرة الجمعية للأمة، وعلى الأمة أن تتعلم منه، وعليها أن تراجع تاريخها وتفهمه. وفى كل لحظة من لحظات التاريخ يعاد تصور الماضى من خلال ما يفرضه الحاضر من ضرورات. فالصورة التى يمكن أن نرى عليها تاريخنا العربى الإسلامى اليوم، بل نقول الصور المتعددة التى يمكن أن نرى بها تاريخنا، لم تكن متاحة فى الماضى. فمن ينظر لتاريخنا اليوم سيرى أشياء قد لا يراها من ينظر لهذا التاريخ بعد مائة عام.

علينا إذن أن نتعلم من التاريخ، وننظر له من خلال السياق الذى نعيش فيه. وسنجد أننا نترجم التاريخ بأسلوب خاص بنا. وهذه فى تصورنا حقيقة تكررت عبر التاريخ وفى كل الحضارات. فالناس تنظر للتاريخ من خلال الواقع المعاش. وفى كل المراحل التى شهدت الثورات، والتغييرات الكبرى فى التاريخ، كان التاريخ يعاد اكتشافه من منظور يسمح بتقديم تصور جديد للمستقبل. ونحن اليوم فى حاجة ماسة للنظر إلى التاريخ والتعلم منه، كما أننا فى حاجة ماسة لوضع تصور عن المستقبل. وبهذا يكون علينا أن ننظر للتاريخ من نظرة مستقبلية. ونعنى بذلك أن ننظر لتاريخنا ونكتشف هويتنا ونعرف قيمنا، ونحدد عقيدتنا الحضارية

والدينية، من واقع اهتمام مستقبلى. فعلينا أن نكتشف الماضى من أجل المستقبل، نكتشفه بعين ترى الماضى فى الحاضر، وترى كليهما فى المستقبل.

فإذا نظر أحد للتاريخ من خلال الواقع وعينه على المستقبل، ولم يجد فى تاريخنا وحضارتنا ما يساعدنا على تحقيق النهوض فى المستقبل، ولم يجد طريقا للتقدم إلا من خلال تقليد الآخرين فله ذلك، وعليه أن يعرض بضاعته على الناس ليرى موقفهم منها؛ أما من نظر لتاريخنا وحضارتنا ووجد فيهما نبعا يستمد منه تصورات للمستقبل، فعليه أن يعرض ما لديه على الناس، ليرى موقفهم منها أيضا؛ أما أن يتصور البعض أننا يمكن أن نحسم الجدل بين الفرقاء من خلال التاريخ، فيتحول جهدنا إلى معركة على التاريخ، ويتصور كل طرف أن التاريخ معه أو له؛ فهذا ما نرى أنه جهد بغير عائد، وتصور لا يفيد إلا فى تأجيج حالة الحرب الفكرية والثقافية التى تمر بها الأمة.

أردنا من هذه الوقفة، وفى هذا السياق على وجه التحديد أن نؤكد أن ما نراه من الثقافة العربية الإسلامية، لا يشترط أن يكون مطبقا تطبيقا كاملا فى التاريخ الماضى، ولا يشترط بالطبع أن يكون سمة سيطرت على كل حقب التاريخ. لأن التحدى الحقيقى الذى نمر به اليوم، يتطلب منا أن نكتشف حضارتنا، ونأخذ قيمها ومبادئها الأساسية، حتى نعيد تحقيق الهوية العربية الإسلامية على أرض الواقع. ثم علينا أن نتعلم من تجارب التاريخ، ولكن علينا أيضا أن نبدأ تجربة جديدة فى التاريخ، ونترجم هويتنا بصور جديدة، ونكتشف منها معانى جديدة، ونخرج القيم التى تنحت فى التاريخ، أو فى فترات منه. ونعيد صياغة أكثر السمات التى استمدت منها الحضارة العربية الإسلامية قوتها، فنكتشف منابع العطاء والقوة فى بناء الأمة.

إن النظر للتاريخ يحتم علينا أن نتجاوز الماضى ولا نعيده، ولكن علينا أن نتعلم منه. والمستقبل لا يصنع إلا بالفكرة الجديدة، بقدر ما لها من أصالة، وارتباط بالتاريخ الحضارى، أى ارتباط بالوعى الجمعى للأمة. ومن الضرورى أن نعرف مدى الفرق بين الماضى والحاضر فى كل تطبيق عملى. فالندية مثلا والتى نراها من أهم القيم الحاكمة للعلاقات بين الناس فى الثقافة العربية الإسلامية، بل هى من أهم ما يميز حضارتنا عن غيرها؛ هذه الندية لا نتصور أنها

طبقت فى الماضى، بصورة تصلح للتطبيق فى الحاضر. وفى الوقت نفسه قد يكون مدى تطبيقها فى الماضى لم يصل إلى الحد المطلوب، أو تكون أهميتها فى الماضى أكبر من أهميتها فى الحاضر.

وفى التصور السابق الذى عرضنا فيه لمنظومة الواجب، والتى تمتد من الواجب إلى الدور، ومفهوم السواسية والندية، وفكرة التوازن والتكامل، حاولنا أن نعرض تصورا لما يمثل قيمنا الحضارية الأساسية، ونعيد اكتشاف هذه القيم فى صورة يمكن أن نستمد منها تطبيقات مستقبلية، ولم نهتم بإعادة إنتاج الصور التاريخية. وإذا كانت التجارب التاريخية للأمة قد حققت منظومة الواجب بصورة متميزة، ولكن فى المجال الاجتماعى والدينى، فإن النظرة المستقبلية لهذه المنظومة تكشف لنا عن أهمية تطبيق هذه المنظومة فى المؤسسات، والتى تمثل شكلا جديدا للتجمع العملى والتطبيقى الحياتى. وعلينا أن نبذل الكثير من الجهد، حتى نطور شكلا مؤسسيا يعتمد على الجماعية، ويتأسس بالتنظيم، ويتشكل بنظام الواجبات والأدوار، ويقوم على السواسية والتميز والندية.

المؤسسة الجماعية:

قد يرى البعض أننا نبالغ، ولكن كثيرا من الشواهد التاريخية والراهنة، تؤكد على أن تطوير المؤسسات، التى تحققت فى النموذج الغربى، وقدم الغرب تقدما متميزا فيها، يعد ضرورة من ضرورات المستقبل. والمؤسسية بوصفها تأسيسا وتنظيما، هى ما نحتاج له اليوم، ولكن من خلال استخدام هذه الأداة من داخل القيم والأنماط السائدة فى الثقافة العربية الإسلامية، والتى حددناها فى الجماعية والواجبات والأدوار والسواسية والندية والتميز. فقصدنا بذلك أن تكون المؤسسة محققة لهذه المبادئ والقيم، وتكون فى الوقت نفسه محققة لهدف تأسيس العمل والتنظيم.

ونضيف على ذلك، أنه فى التاريخ العربى الإسلامى، بل فى الحاضر المعاصر، كثير من الكيانات الاجتماعية، والبناءات الموروثة والتقليدية من العائلة للقبيلة إلى المؤسسة الدينية، وغيرها من الكيانات. وعلينا أن نعيد التفكير فى هذه الكيانات من خلال إعادة تأكيد منظومة الواجب، وإعادة إحياء الدور المنوط بهذه المؤسسات،

وإعادة مكانتها فى الأمة . ثم يكون علينا أن نأخذ من المؤسسية ، التنظيم والتأسيس ، لنضيف على هذه الكيانات بعدا جديدا يحسن من أدائها .

إن التفاعل المطلوب حدوثه اليوم ، هو بين منظومة الواجب والجماعية ، مع التنظيم والتأسيس . فمن التاريخ العربى الإسلامى ، نأخذ القيم الأساسية والمبادئ ، وهى الواجب والجماعية ، ومن التجربة الغربية نأخذ واحدة من أدوات نهضتها وهى المؤسسية . وهنا نترك جانبا العفوية التى ميزت التاريخ العربى الإسلامى ، حيث كانت الكيانات تتشكل دون أن تتأسس ، وهى حالة نراها صالحة للماضى ، وليست مناسبة للمستقبل . وهنا أيضا نترك جانبا النزعة الإدارية ونظام السلطة ، والنزعة التعاقدية المادية من المؤسسات الغربية ، فهى تناسبهم أكثر مما تناسبنا .

والتصور الذى نطرحه عن المؤسسة الجماعية ، يهدف فى الحقيقة إلى تحقيق هدف إحياء التقاليد العربية ، ولكن فى إطار مناسب للعصر ، وفى الوقت نفسه إطار مناسب لتطوير الحياة العربية فى المستقبل . ويقوم تصورنا هذا على أهمية منظومة الواجب فى الثقافة العربية الإسلامية ومعها النمط الجماعى . فهذه العناصر لا تشكل فقط قيما نحافظ عليها ، ولكن تشكل أيضا مصدرا مهما للفاعلية الاجتماعية والحضارية للأمة . ونحن نتصور أن دور الأمة فى صناعة المستقبل ، يعتمد فى جانب مهم منه على قدرة الأمة على توظيف الميزة الحضارية النسبية لها . فلكل أمة ميزة نسبية فى بنائها الحضارى تمثل أهم ما يميزها عن الآخرين ، وفى الوقت نفسه تمثل أهم إمكانياتها المتفردة وقدراتها الخاصة ، والتى لا توجد لدى الآخرين ، بل توجد قدرات غيرها .

إن من الضرورى على الأمة أن تكتشف القوة الذاتية للحضارة العربية الإسلامية ، ومن هذه القوة الذاتية التى تحقق لها ميزة نسبية ، يمكنها أن تحقق إنجازا ملموسا . ولا نقصد بالميزة النسبية أنها ميزة ننافس بها الآخرين ، ولكنها ميزة تميزنا ولا تميز غيرنا ، ولا يريدها غيرنا له ، كما أننا لا نريد ميزته النسبية . والمقصود من ذلك التنبيه على حقيقة مهمة ، وهى تتمثل فى حالة التراجع الحضارى الراهن والذى تعيش فيه الأمة ، حيث يؤدى بها إلى تصور أن التقدم لا يمكن تحقيقه إلا من خلال نفس الأسلوب الذى تطور به غيرنا . وعندما نحاول تقليد الآخرين ، وهو ما ينادى به بعض المثقفين ، فإننا نحاول بذلك تقليد الميزة النسبية لحضارة أخرى ، وهى

قد لا تكون ميزة لنا، أى لا تميزنا. وبهذا نحاول أن نقلد ما لا نحسن تقليده. وفى الوقت نفسه قد يكون لنا ميزة نسبية أخرى، أى تميز فى قدرات أخرى أو فى أساليب أخرى، ونهمل ما يميزنا فلا نحقق التفوق الحضارى المنشود.

وإذا نظرنا للواقع الراهن، والتحديات الداخلية والخارجية، والتى تفرض علينا النهوض، سنجد أن الطريق الحقيقى للنهوض يبدأ بالثقة بالنفس، أى الثقة بأن ذاتنا الحضارية لها ما يميزها عن الآخرين، وأن لها قوتها الخاصة، وأن لها إمكانات خاصة تمكنها من صنع مستقبل جديد. ومن خلال الثقة التى ليست غرورا، نستطيع أن نوجه كل اهتمامنا إلى أكثر ما يميز الإنسان العربى وأفضل ما يحقق إمكاناته. وعن طريق البحث عن المناسب والملائم، نتمكن من الوصول إلى الميزة النسبية، أى الميزة التى تميزنا ولها تفضيل نسبى فى ضوء الواقع الراهن، ويمكن أن تكون بابا لصنع المستقبل. وتلك هى المؤسسية الجماعية، التنظيم والتأسيس، مع الواجب والندية.

التحرر والحرية:

إن هناك تعارضا ما، بين الواجب والمسؤولية والدور من جانب، والحرية بالمعنى الفردى من الجانب الآخر. فالحرية الفردية تقوم أساسا على تحديد لمساحة ما هو خاص وفردى وشخصى، وفى هذه المساحة يمارس الفرد حريته، بدون آخرين، وبدون التزامات أو مسؤوليات. ومنظومة الواجب لا تنفى القرار الشخصى ولا تحمل المسؤولية، ولكنها لا تتلاءم مع فكرة الفردية القائمة على مساحة الشخصى الفردى الخاص. فالمنظومة العربية الإسلامية، تقوم على الجماعية كأساس أول لها، ومن هذه الجماعية تتشكل المساحات التى ينتمى لها الفرد. والإنسان العربى الإسلامى بحكم التكوين التاريخى الحضارى إنسان جماعى النزعة، يحب أن يوجد بين الناس، ولا يشعر بوجوده بدونهم؛ حيث تتحقق هويته ويتحقق وجوده الاجتماعى، وشعوره بالرضا من خلال التواجد مع الناس وبهم. ولهذا يقوم نظام الواجب، بتنظيم العلاقات بين الأفراد داخل الكيان الجماعى، مما يحقق الاستقرار والاستمرارية للجماعة.

والحرية الفردية تقوم على وجود الفرد بذاته ولذاته، وبدون الآخرين. وفى المجال

الفردى، يتمتع الفرد بالحرية من أى قيود تفرضها الدولة عليه، أو يفرضها النظام العام والقانونى. فالحرية فى الحقيقة تعنى عدم وجود قيود رسمية خارجية كما تفهم فى النموذج الغربى. ولكن الصورة تختلف فى الثقافة العربية الإسلامية، فالفرد فى هذه الثقافة لا يوجد فى مواجهة الدولة والقانون، ولكن يوجد مع الآخرين. ولا يمكن أن نتصور أن الآخرين يمثلون قيدا على الفرد، لأن وجودهم معه، ووجوده معهم، هو اختيار فى النهاية. وداخل الجماعة يوجد عدد من الأفراد ولا يوجد طرفان، حتى نتصور أن طرفا منهما سوف يفرض قيودا على الطرف الآخر. ويصبح الحديث عن الحرية الفردية غير مناسب لواقع الحياة الاجتماعية العربية.

وفى المقابل نتصور أن دور دولة الحكم فى التصور العربى الإسلامى، لا يتيح لها أن تتدخل فى الحياة الاجتماعية للناس، بل إن دورها يتركز أساسا فى مجال العمل السياسى. وبهذا تصبح حياة الفرد فى جملتها، داخل نطاق الحياة الأهلية والاجتماعية البعيدة عن سيادة الدولة. وفى هذا النطاق الممثل للأمة تكون السيادة للقيم الحاكمة للحضارة. وبهذا تكون حياة الفرد قائمة فى الجانب الأكبر منها على دوره فى الحياة تجاه نفسه وتجاه الآخرين، وكذلك تجاه أمته. وبقدر ما يكون للفرد واجب تجاه الآخرين، يكون للآخرين واجب تجاهه. فلا يوجد من يطالب بحريته من الآخر، فالناس سواسية، وهم أنداد.

يؤدى هذا إلى عدم ملاءمة فكرة الحرية الفردية، بوصفها قضية تناقش أو مجالا لحقوق. والحقيقة أن هذا لا يعنى أن الإنسان فى الحضارة العربية الإسلامية لا يتمتع بالحرية أو أنه عبد؛ بل العكس هو الصحيح، حيث إن للعبودية مكانة محددة فى التصور العربى الإسلامى، وهى مكانة تحددها العقائد السماوية. فالإنسان عبد لله، ولا تجوز العبودية لغير الله، بل إن العبودية لغير الله هى كفر وخروج عن الإيمان. وفى الإسلام والمسيحية، إذا كان الإنسان عبدا، لشخص أو شىء أو مادة، فهو لا يستطيع أن يظل مؤمنا وأن يحتفظ بعبوديته لله. فالعبودية من الإيمان، والإنسان عبد لله لأن الله هو الخالق.

وبالطبع نعرف أن العبودية فى المعنى الإيمانى، ليست مثل عبودية البشر، بل لها معنى سام، وهو أيضا معنى مجازى. فالإنسان الذى يجعل من نفسه عبدا للمثل والمبادئ التى جاءت من عند الله، هو الإنسان الذى يكرس نفسه للخير، ويلتزم فى

حياته بالقيم العليا . والعبودية هنا تتساوى مع معنى التقرب من المثال أو التقرب من الكمال ، والكمال فى النهاية لله وحده . والإنسان الباحث عن المثال وعن الخير ، والذى يحقق إيمانه فى حياته اليومية ، هو ذلك الإنسان الباحث عن الخير ، والذى يتمنى الموت فى سبيل الله ، ويضحى بنفسه من أجل إيمانه . إن المؤمن عبد لله ، عبودية ترفعه لمصاف الشهداء والقديسين .

إن العبودية فى الدين هى تسام للإنسان على ضعفه وقصوره ، وتجاوز للشهوات ، وتحد للمغريات ، وجهاد فى سبيل الله واستشهاد ، فهى عطاء فى النهاية ، وهى انتصار على الشر . والإيمان الدينى ، فى الحضارة العربية الإسلامية ـ الإسلامى والمسيحى ـ لم يكن إلا فصلا من فصول الاستشهاد دفاعا عن العقيدة والمبدأ والأمة . وذلك النضال المستمر ، والذى لا يعرف التخاذل ، والذى يتجاوز منافع الدنيا ، ومغريات المادة ، لم يتحقق إلا لأن الإنسان قد صار عبدا للمبدأ المطلق ، الله .

وبتعبير آخر ، يصبح الإنسان من خلال الإيمان مكرسا للمبدأ والقيمة التى آمن بها ، متنازلا عن أى قيمة أخرى لم يؤمن بها ، وكان متاحا له أن يفعل لولا أنه عرف الإيمان بالله . فالعبودية هنا اختيار ، وهى قرار أساسى فى الحياة ، وهى اختيار الفرد الذى أذن له الله أن يؤمن أو يكفر ، لهذا كان الحساب ؛ وهى اختيار الأمة التى آمنت فكان لها حضارة مؤمنة ، وتاريخ فى الإيمان ومنه . وذلك الاختيار يحدد القيمة الحاكمة للحياة ، وكل اختيار يحدد قيمة حاكمة فى الحياة . فالإنسان يختار الفكرة التى يهب لها حياته ، ومنها يتوجه نحو تحقيقها فيحقق ذاته . ولا يمكن للإنسان أن يحقق ذاته ، دون أن يحدد هدفا من خلاله سوف يحقق ذاته . وما يقال عن الفرد ، يقال عن الشعوب والأمم . فالأمة تحدد هدفها وغايتها ، ثم تكرس حياتها لتحقيق هذا الهدف . ومن خلال تحديد الغاية العليا يتحقق التوجه العام ، والذى يمكن الناس من التصرف ، ويرسم لهم طريقا للحركة والتصرف . والتوجه العام الضابط لحركة الأمة ، هو الذى جعل منها أمة . ولأن الأمة العربية والإسلامية ، قد حددت لنفسها طريق الإيمان ، لذلك تشكلت الأمة من نفسها وبنفسها اعتمادا على مرجعية الإيمان ولم تشكلها دولة ، بل نتجت الدولة من تشكل الأمة .

أردنا من ذلك التأكيد على أن كل إنسان عبد ، قبل أن يكون حرا . ففى الثقافة الغربية نسمع حديثا عن الحرية ، ولا نسمع حديثا عن العبودية ، أو بمعنى أدق

لانسمع حديثا عن الحدود التى تقف عندها الحرية . ولكن النظرة الشاملة لحركة الناس تؤكد على أن الحياة تمثل اختيارات أساسية ، وهذه الاختيارات هى التى تحد حرية الناس ، ومنها يتحقق التجمع البشرى . والحرية الفردية فى الغرب حرية فى نطاق الالتزام بالنظام العام الذى لا تجوز ممارسة الحرية تجاهه ولا يجوز تجاوزه . فالإنسان الغربى إذن عبد للنظام العام ، المتمثل فى القانون والمعبر عنه بصورة نافذة فى الدولة . والإنسان العربى إذن عبد لله وحده ، ولا يجوز أن يكون عبدا لغيره ، ولا يجوز لأحد أن يستعبده .

معنى هذا أن عبودية الإنسان الغربى للنظام العام أو للدولة تمنع عبوديته لأى نظام آخر . ولذلك نجد فى الغرب أن الإنسان لا يخرج عن الحدود التى يرسمها النظام العام ولا يخرج على الدولة ، ولكنه يخرج على الدين والأخلاق . فالدين فى الغرب يقع فى مساحة الحرية الفردية ، أى المساحة الخاصة بالفرد ولا تخص غيره . ولكن الأمر فى الثقافة العربية الإسلامية يختلف عن ذلك . فالناس اختارت الدين حكما وحاكما ، ولهذا أصبحت عبودية الإنسان لله وحده . ولم يكن الدين عبر كل تاريخنا فى مساحة الخاص والفردى ، بل كان دائما الركيزة الأساسية للحضارة ، حتى قبل أن تعرف المنطقة العربية الأديان السماوية ، كما كان فى الحضارة الفرعونية .

والعبودية لله تصل بنا إلى المعنى المهم فى الثقافة العربية الإسلامية ، وهو معنى التحرر . إن العبودية لله تحررنا وتجعل الإنسان حرا ، وليس عبدا لأحد ولا يجوز استعباده . ففى مقابل فكرة الحرية الفردية ، والتى تعنى أن للإنسان الحرية فيما يخصه دون غيره ، نجد أن مفهوم التحرر يمثل الركيزة الأساسية فى حضارتنا . والتحرر يمثل فعلا إيجابيا مؤثرا ، فالإنسان الحر يمارس تحرره فى كل لحظة ، بل إن عليه أن يمارس التحرر فى كل المواقف ، وأيا كانت الظروف .

والتحرر واجب من واجبات الإنسان المؤمن ، فهو ليس حقا يمكنه أن يمارسه أو يتنازل عنه ، بل إن التحرر ملزم للإنسان ، فبدون التحرر يصير الإنسان عبدا لغير الله فينقص إيمانه . والتحرر بهذا المعنى ، يمثل واجبا عاما ، وليس مجرد دور خاص بموقف أو سياق محدد . إن التحرر يعد واحدا من الواجبات العامة التى تكلف بها الأمة كلها ، وهى مثل الدفاع عن الأمة وعن العقيدة . ولكن إذا كان الدفاع عن الأمة

واجبا عليها، فإذا قام البعض منها به، لم يعد واجبا على الجميع، فإن التحرر بالمعنى الشامل يعد واجبا يكلف به كل فرد فى الأمة فى حدود حياته وأدواره التى يقوم بها.

بالطبع يمكن أن نبدأ الحديث عن التحرر، بالتحرر من المعصية والخطية، ثم التحرر من الشرور ومن كل الشهوات التى يمكن أن تستعبد الإنسان. فالحر تبدأ حريته من داخله، فلا يكون عبدا لأى ضعف فيه. وعندما ينتصر الإنسان على كل ضعف بداخله يصبح حرا من أى عبودية تأتى من داخله. ثم تبدأ سلسة التحرر فى جميع مجالات الحياة، فالحر يقف فى وجه الظلم ويواجه الفساد ويدافع عن الحق، ويلتزم بالعدل والقسط، ولا يصمت عن الخطأ، ويواجه الشر، ويعمل من أجل الخير. ذلك هو الإنسان الحر الذى حررته عبوديته لله، فكان عليه واجب التحرر، فيحرر ذاته ويعمل على تحرير غيره. وبهذا يصبح التحرر فعلا اجتماعيا، كما أنه فعل ثقافى، وهو أيضا فعل عملى وتطبيقى وحياتى وتربوى ودينى، بجانب أنه فعل نضالى وسياسى. فالتحرر لا يبدأ بالسياسة ولا ينتهى عندها، بل هو نظام متكامل فى الحياة، وهو فى الحقيقة جوهر ومبدأ يقوم عليه نظام الواجب.

إن الإنسان الحر فقط، هو الإنسان المكلف وعليه واجب، وتطلب منه المسؤولية. فالإنسان يتحرر ليقوم بواجبه، ولا يصح أن يكون عبدا ونتوقع منه القيام بالواجبات المكلف بها؛ بل لا يصح أن يكون الإنسان عبدا ويكلف بواجب أصلا. فالواجب شرف ومسؤولية ولا يكلف بها إلا الإنسان الحر. لهذا نرى أن التحرر شرط للقيام بالواجب، ولن يصح الواجب بدون أن يكون الإنسان حرا. ويمكن أن نأخذ كثيرا من الأمثلة من الحياة العملية واليومية. فالأب مثلا عليه واجب القيام بالدفاع عن الأسرة، ولا نتصور أن يكون الأب قادرا على القيام بهذا الدور أو الواجب، بدون أن يكون حرا من أى مسيطر خارجى. فإذا استكان الأب لظالم يهدد الحياة ويفرض سطوته على الناس فى مكان سكن الأسرة، فهل نتوقع مثلا أن يقدر الأب على المحافظة على أسرته، إذا تعارض ذلك مع رغبة لذلك الظالم؟ وبالمثل يمكن أن نتكلم عن الموظف والعامل الذى يكون عليه واجب ومسؤوليات، ولن يستطيع أداء واجبه، إذا لم يكن حرا أمام أى موقف يفرض عليه الخروج عن الالتزام المكلف به.

وبالمعنى نفسه علينا أن ننظر للواجبات المكلف بها الفرد تجاه أمته، فالكثير من هذه

الواجبات يدور حول الدفاع عن الأمة، والدفاع عن الأرض، والدفاع عن العقيدة. والإنسان الحر فقط هو الذى يمكنه أن يواجه كل من يعتدى على الأمة، سواء كان منها أو من خارجها. فالحر هو الذى يقف فى وجه الحاكم الظالم، وهو الذى يواجه الحاكم الذى يخرج على تقاليد الأمة وعقيدتها، وهو الذى يواجه العدو الخارجى، ولا يرضى بأى استعمار. وهو أيضا الإنسان القادر على تقديم التضحيات دفاعا عن المبدأ الذى آمن به، فالحر هو فقط من يقدر على الشهادة والاستشهاد.

فإذا كنا نرى استحالة النهوض بالأمة بدون أن تقوم الأمة بالواجبات المكلفة بها، فلهذا لا نرى أن الأمة ستكون مؤهلة للقيام بهذه الواجبات ما لم تكن أمة حرة. والأمة الحرة ليست هى الأمة التى لا تعانى من الاستعمار أو الظلم أو الفساد، والإنسان الحر ليس هو الإنسان الذى لا يتعرض للظلم أو القهر؛ بل إن المقصود بالحرية، أن يكون الإنسان حرا فى قيمه وأخلاقه ونموذجه الحياتى، أى يكون دائما مدافعا عن حريته ولا يرضى أبدا بالتعدى عليها. فالحر فى حالة فعل تحرر مستمر، كلما واجه مواقف تنزع منه حريته. والأمة الحرة هى الأمة التى تواجه دائما كل عدوان عليها.

لهذا فإن علينا أن نبدأ بتحرير الأمة من داخلها، حتى تصبح أمة حرة أبية بالفعل والقول ومنهج الحياة. ومن خلال تحقق هذا النموذج فى الوعى الجمعى للأمة، وفى التربية والتنشئة الاجتماعية تصبح الأمة الحرة وعيا حقيقيا وفعلا مؤثرا، ويكون عليها أن تبدأ نضالها المستمر ضد الأعداء وضد المشكلات والأزمات. وهنا تبدأ الأمة فى القيام بواجبها وتحقيق نظامها الحياتى. فإحياء دور الأمة يبدأ بالإحياء الدينى، ومنه تتحرر الأمة لتحمل واجبها الحضارى.

وإذا كان الهدف الأول الذى نتطلع له هو النهوض الحضارى، فإن الواقع التاريخى يؤكد على أن النهوض لم يكن أبدا جزئيا، بل هو نهوض شامل، أو لنقل إنه تطور شامل فى مختلف جوانب الحياة يؤدى إلى النهوض الشامل. ولهذا علينا أن ندرك أهمية التحرر الشامل، فهو عماد النهوض. ولا يمكننا أن نتصور أن الأمة تكون قادرة على النهوض مع بقاء أى ظلم أو فساد أو استعمار، بل عليها أن تحرر نفسها أولا حتى تنهض. وعلى الأمة أن تحرر نفسها من الداخل أولا حتى تكتسب القوة الداخلية اللازمة للتحرر، ثم يكون عليها أن تتحرر من كل قوة تفرض عليها.

وأول ما نراه تعديا على تحرر الأمة، هو الظلم والفساد والعدوان. لأن الظلم تعد على العدل، والفساد تعد على الحق والعدوان تعد على الحق والعدل. وكل ما يتعدى على القيم الأساسية للأمة، يؤثر على تحررها وينتقص منه. ولهذا على الأمة أن تحرر نفسها، بتحرير قيمها من كل عدوان وقع عليها فى زمن التراجع والهزيمة الحضارية. وعندما تحقق الأمة التحرر من العدوان على قيمها تسترد بذلك عافيتها الحضارية، وتصبح قادرة على النهوض.

إن التحرر القائم على العبودية لله وحده يمثل قوة حياتية لا تنتهى ولا تهزم. والسبب فى ذلك أن التحرر من كل عبودية يجعل الإنسان قويا، ويجعله فى غنى عن كل متاع الحياة، بل يجعله فى غنى عن الحياة نفسها. ومن هذا التحرر تمكن الإنسان العربى والمسلم من تحقيق نموذج الشهادة والاستشهاد الذى ميزه عبر كل تاريخه. فهذا النموذج يعنى أن الإنسان لا يضحى بتحرره، وتحرر أمته، وتحرر عقيدته، حتى وإن كان الثمن حياته. وعندما تتحرر الأمة تصبح قادرة على الشهادة، فلا تبقى على الحياة مع الذل والعدوان. والاستشهاد قيمة تحقق الحياة الحرة، ولا يجوز معها أن يبقى الإنسان عبدا أو مظلوما أو معتديا عليه مادام مستعدا للتضحية بحياته. إنه التحرر أو الموت.

التحرر من أجل الحق والعدل:

إن القاعدة الأساسية التى يعمل الإنسان من أجلها فى عملية التحرر المستمرة، هى تحقيق الحق والعدل؛ وهى القيم العليا المركزية التى تقوم عليها الحضارة، حيث إنها القيم الدينية العليا. ولهذا يكتسب الإنسان قيمته الإنسانية، ويحقق هذه القيمة بقدر حفاظه على قيم الحق والعدل. وتظهر هنا قيمة الشجاعة فى المواجهة وعدم الخوف، حيث لا يكون الخوف إلا من الله، والحساب فى الآخرة. ويفترض هنا أن يشعر الإنسان بانخفاض قيمته الإنسانية وتراجع مكانته، بقدر ما يعيش فى حالة من الخوف، تجعله غير قادر على مواجهة التعديات التى تلحق بقيم الحق والعدل. وهى التعديات المتمثلة فى الظلم والعدوان والفساد، كمظاهر أساسية للتعدى على القيم العليا فى الثقافة العربية الإسلامية.

فقدرة الإنسان على التحرر من الخوف، تتمثل فى تحرره من كل قيد أو سلطة

تفرض عليه أوضاعا تتنافى مع القيم العليا، التى يكلف الإنسان بالحفاظ عليها. ويمكن مقارنة حالة التخاذل والاستسلام، بحالة المواجهة والشجاعة، حيث تمثل الحالة الأولى صورة الأمة فى زمن تراجعها الحضارى الشامل، كما تمثل الحالة الثانية صورة الأمة فى زمن صعودها الحضارى. والأمر لا يتعلق بالقدرة على المعارضة السياسية كما قد يظن البعض؛ بل تتعلق المسألة أساسا بالحفاظ على أسس الحياة العربية وعلى القيم والتقاليد والمبادئ. فإذا لم تكن هناك معارضة سياسية، ولكن كان النظام السياسى محافظا على القيم العليا للأمة، فهنا لم تعد المسألة متعلقة بالكرامة والقيمة الإنسانية، بل متعلقة أساسا بالسلوك السياسى فى حد ذاته. أما إذا خرج النظام السياسى عن القيم العليا للأمة، فإن واجب الأمة أن تتحرر من قوة النظام وتواجهه بشجاعة، ويصبح تخاذل الأمة عن الدفاع عن قيمها العليا عاملا ينتقص من القيمة الإنسانية، أو القيمة الوجودية لها.

وتتصف فترات التراجع الحضارى عموما بقدر أقل من التحرر، وبقدر واضح من الاستسلام، سواء للعدوان الداخلى أو الخارجى، أى كل عدوان على الأمة وقيمها. ويصبح الخروج من الأزمة الحضارية الشاملة التى تعانى منها الأمة العربية الإسلامية فى الوقت الراهن، مرتبطا أشد الارتباط بما تنجزه الأمة من تحرر من الخوف. وبقدر تحررها بقدر ما تكون قادرة على المواجهة، وبالتالى يتحقق لها الانتصار على كل عدوان تعرضت له، ومن ثم تستطيع تحقيق النهضة التى تنشدها. فالخط الممتد من عملية التحرر يصل بالأمة للانتصار على العدوان، كما يصل بها للانتصار على تراجعها وتخلفها الحضارى.

ويحتل الشعور بالخوف مكانة مؤثرة على مصير الأمة. فالأمة التى تخشى الأعداء هى الأمة التى ترى أن مواجهة الأعداء إن لم تكن مستحيلة فعلى الأقل غير متاحة الآن. ومعنى ذلك أن الأمة تؤجل مواجهة العدوان الذى تتعرض له إلى المستقبل. ومع تأجيل المواجهة، يتم تأجيل الانتصار، كما يتم تأجيل النهضة. وفى الوقت الراهن يغلب على الأمة العربية الإسلامية الكثير من المخاوف، أو لنقل الكثير من الهواجس حول قدرتها الراهنة على المواجهة والصمود. وعندما يغلب على الأمة الشعور بعدم القدرة على مواجهة العدوان الصهيونى، ويغلب عليها الشعور بعدم القدرة على مواجهة الغرب أو أمريكا، كما يغلب عليها الشعور بعدم

القدرة على مواجهة الظلم والفساد الداخلى والخروج على تقاليد الأمة ؛ عندئذ تكون الأمة فى حالة تسليم ، وحالة تأجيل لمعاركها الأساسية .

ويدفعنا هذا للتأكيد على أهمية لحظات ومشاهد المقاومة ، ودورها الحقيقى فى حياة الأمة . فعندما تحدث عملية استشهادية فى أرض فلسطين المحتلة تكون القيمة الحقيقية لهذه العملية ، فيما تؤكده من قدرة على المواجهة ، وما يمكن أن تلحقه من خسائر للعدو ، وما تسببه له من خوف . وعندما انسحب جيش الاحتلال الإسرائيلى من جنوبى لبنان فى مايو من عام ٢٠٠٠ ، كانت تلك لحظة مؤثرة فى مسار التاريخ العربى الإسلامى ، بل نقول إنها كانت لحظة مؤثرة فى مسار النهوض العربى والإسلامى المنشود . ولم يكن ذلك بسبب حجم الانتصار فى حد ذاته ، برغم أنه كان بالفعل انتصارا ، بل كان بسبب ما تحقق من قدرة على الصمود والمقاومة ، برغم الفارق الكبير بين إمكانات المقاومة اللبنانية الإسلامية ، وإمكانات المحتل الإسرائيلى .

وتمثل المقاومة اللبنانية والفلسطينية ، مع غيرها من نماذج المقاومة فى العالمين العربى والإسلامى ، نموذجا متميزا للتعبير عن قيم الأمة . فهى نماذج للروح الاستشهادية التى تنبع من التحرر العميق المرتبط بالقيم العليا ، كما يرتبط أولا بالإيمان الدينى . ونموذج المقاومة ، مثل نموذج الانتفاضة الفلسطينية ، هو نموذج للقوة الداخلية غير المحدودة ، قوة الإيمان والتحرر . ومن خلال هذه القوة التى تميز الإنسان العربى والمسلم ، نستطيع أن نتصور كيفية تحقيق الانتصار على كل عدوان تتعرض له الأمة . فهذه الأمة لا تنتصر بقدر ما لديها من سلاح ، ولكن بقدر ما لديها من إيمان ، بعقيدتها الدينية والحضارية النابعة من الإسلام والمسيحية معا . إننا فى حرب أكتوبر عام ١٩٧٣ ، حققنا نصرا على العدو برغم الفروق الكبيرة فى القوة العسكرية . وعندما قال البعض إننا انتصرنا بقول الله أكبر ، كان المعنى المقصود أننا انتصرنا بقوة إيماننا ، وانتصرنا بالعزيمة والتحرر الداخلى والكرامة الإنسانية التى منحها الخالق للإنسان .

التخلص من الخوف ، والتحلى بالشجاعة ، والتمسك بالتضحية ، حتى الاستشهاد ، هى مفردات النصر ، وليس القوة العسكرية . وبالطبع نعرف ، بل ونؤكد أن القوة العسكرية تمثل عاملا مهما فى أى معركة حربية ؛ ولكن الانتصار

لا يتحقق للإنسان العربى الإسلامى إلا بالقوة الداخلية أولا ، ومعها القوة العسكرية . فإذا ملك القوة الداخلية ، وكانت القوة المادية أقل مما ينبغى ، يمكن أن نتوقع له الانتصار ، أما إذا ملك القوة العسكرية وكانت القوة الداخلية أقل مما ينبغى ، فلا نتوقع له الانتصار . وفى الحضارة الغربية ، بل وفى الكيان الصهيونى المحتل ، سنجد أن النصر يقدر بقدر القوة العسكرية فقط . فالكيان الصهيونى ما كان له أن يحقق هذا العدوان ، لولا ما امتلكه من سلاح جاء له من المساعدات الغربية .

فإذا كنا نتكلم عن حرب غير متكافئة بين العرب وإسرائيل ، فهى بالفعل غير متكافئة ، لأن العدو الصهيونى يملك قوة السلاح ، ونحن نملك قوة الإيمان . ولكن الواقع يؤكد أن تفوقه حقق علينا انتصارات ، وتفوقنا حقق انتصارات ، ولكننا لم نحقق بعد الانتصار النهائى ، ولم نقض على العدوان الصهيونى ؛ وذلك ليس لأهمية سلاحه على سلاحنا ، ولكن لأنه يستخدم سلاحه بكفاءة ، أما نحن فلم نستخدم سلاحنا بنفس الكفاءة . نقصد من ذلك أننا نملك قوة إيمانية ، ونملك أيضا قوة عسكرية ، ولكننا لم ندخل بعد حربا ، نعبئ فيها كل قوى الأمة الإيمانية . وكثيرا ما يغلب علينا اليأس وننسى قدرة الأمة على الصمود والمقاومة ، حتى تأتى عمليات المقاومة ومشاهد الانتفاضة ، لتذكر الأمة بما تملكه من قوة للمقاومة ، وقدرة على التضحية .

يصبح التحرر من الخوف عنوانا لبداية الطريق نحو النهضة . فالتجرد من روابط الحياة الضيقة والتعلق بالقيمة العليا ، هى المراحل الأولية لتجهيز الأمة لمعركة النهضة . والحقيقة أن المسألة لا تتعلق فقط بمواقف الحرب ، أو مواجهة العدوان الخارجى العسكرى ، ولكن تتعلق أيضا بمواقف مواجهة الهيمنة الخارجية ومحاولات التغريب ، كما تتعلق أيضا بمواجهة كل ما يحدث من تغريب داخل الأمة ، وكل خروج حدث عبر سنوات التراجع الحضارى عن قيم الأمة الحاكمة . والأمر أيضا يرتبط بقدرة الأمة على مواجهة تحديات النهوض ، فنهوض الأمة فى حد ذاته ، وتغير مكانتها الدولية وقدراتها الذاتية ، يؤدى إلى الكثير من المواجهات والتحديات . فالوضع العالمى الحالى والذى تهيمن عليه القوى الغربية ، خصوصا القوة الأمريكية ، لا يقبل تغير الأوضاع النسبية للدول المستضعفة والتى تسمى بدول العالم الثالث . فتغير وضع دولة أو دول ، يؤثر على أوضاع الدول الأخرى . والمنظومة الأمريكية المهيمنة تحاول الحفاظ على هيمنتها ، كما تعمل من أجل هيمنة

تابعها الصهيونى على المنطقة العربية التى تسمى بالشرق الأوسط. وصعود القوة العربية الإسلامية، أو صعود الأمة الإسلامية كلها، يؤدى إلى تغيير الصورة وتهديد النموذج الحضارى الغربى الذى يعمل من أجل تحقيق هيمنته الكاملة على العالم، بوصفه سوقا للمنتج الغربى السلعى والثقافى.

وعلينا أن ندرك أيضا الدلالة المهمة للتحرر من الخوف والقدرة على الدفاع عن الحق والعدل؛ فهى ليست فقط عاملا أساسيا فى مواجهة العدوان، بل هى أيضا عامل أساسى فى التجديد الحضارى. وتلك فى تصورنا مسألة مؤثرة على مصير النهوض العربى الإسلامى. فلا يمكن أن نتصور بداية النهوض الحضارى بكل ما يعنيه ذلك من تجديد حضارى شامل قبل أن تتحرر الأمة من الخوف، وتحرر نفسها، وتواجه كل عدو يعتدى عليها. فالتجديد لا يجوز مع الخوف، وفقدان القدرة على التحرر. ولا يجوز أن نتوقع دورا للأمة فى التجديد، وهى تفتقد كرامتها الإنسانية بسبب الخوف الذى تعانى منه، فى مواجهة التحديات.

إن التحرر يدفع الأمة إلى الدفاع الإيجابى عن نفسها، أما فقدان الأمة لتحررها الداخلى فيجعلها أقرب للدفاع السلبى عن النفس، أى التحصين ضد كل المؤثرات الخارجية والحفاظ على القيم فى وعى الأمة. وحتى تتحول الأمة من الدفاع السلبى إلى الدفاع الإيجابى، ثم إلى المواجهة المباشرة، يكون عليها أن تتحرر أولا من داخلها. والتجديد فى النهاية هو فعل للتغيير المؤثر، وهو مواجهة شاملة مع الواقع الراهن، ومحاولة لتجاوز أوضاع التخلف، وتجديد للصور التاريخية الماضية فى صور مستقبلية جديدة. لهذا يمكن أن نقدِّر أن التجديد يمثل لمرحلة من المراحل العليا للمقاومة. فالقدرة على التجديد والتغيير، وما يعنيه ذلك من مغامرة ومحاولة وتجربة، كل هذا يحتاج إلى القدرة على الدفاع عن النفس ورد العدو. فقوة الأمة الداخلية هى التى تحقق لها القدرة على التجديد. أما عندما تكون الأمة فى حالة من حالات الضعف، فإن التجديد يمثل بالنسبة لها مخاطرة غير مقبولة.

إن الأمة وهى تعانى من الضعف، وتعيش فى ظل قيود يفرضها عليها الواقع الذى ترفضه، لا يمكنها أن تتحرر من الجمود الحضارى حتى تحقق التجديد. فالتحرر منظومة متكاملة، ونحن كثيرا ما نطالب الأمة بالتجديد ونطالبها بالتحرر

من القوالب الجامدة، والتحرر من جمود الماضى، وهو أمر ضرورى وحتمى للنهضة. ولكن علينا أن نطالب الأمة بالتحرر من كل القيود، وندعوها لمقاومة العدو الخارجى والداخلى. فالتحرر الشامل طريق الأمة للنضال الحضارى المنشود، وعليها أن تبدأ طريقها بفعل المقاومة والحراك الحضارى، وتربط بين التجديد والمقاومة والانتفاضة والمواجهة الداخلية والخارجية.

مجال التحرر:

للتحرر مجالاته التى يمارس فيها، فإذا كان التحرر نابعا من الإيمان، وقائما على العبودية لله، فإن مجال التحرر الحقيقى يتمثل فى الحياة العملية بكل جوانبها، فالتحرر يهدف فى النهاية لتحقيق الحق والعدل فى الحياة، ولهذا على الإنسان أن يمارس التحرر فى فعله العملى والحياتى والاجتماعى والحضارى. عليه أن يمارس التحرر من كل قوى الواقع والمادة حتى يحقق القيم فى الحياة بكل جوانبها. ويصبح مجال التحرر الرئيسى فى المجالات السياسية والاقتصادية والتعليمية، وفى كل نشاط أهلى، وكذلك فى كل فعل اجتماعى. فيتحرر الإنسان من الظروف المحيطة به والمفروضة عليه حتى يحقق القيم العليا فى هذه المجالات.

ولكن الحرية الفردية فى الغرب تقف على النقيض من ذلك. فهى حرية فى مجالات الدين والجنس والأخلاق الاجتماعية والخاصة. ولهذا تتمثل الحرية الفردية فى مساحات لحرية الفرد فى هذه المجالات يسلك فيها بدون قيود تفرض عليه من خارجه. أما المجالات العملية بما فيها السياسة والاقتصاد والاجتماع، فهى مجالات لا تخضع للحرية الفردية، بل تخضع للقانون والنظام العام والذى تسود عليه الدولة.

وكأن الحرية الفردية الغربية هى معكوس التحرر الجمعى للأمة فى الثقافة العربية الإسلامية. فالحرية الفردية الغربية تمس الدين مباشرة، بل هى حرية من الدين وجعله شأنا فرديا. أما التحرر فى المفهوم العربى الإسلامى فهو خضوع عن إيمان للعقيدة الدينية. وبالمثل سنرى أن السياسة فى المفهوم الغربى لا تدخل فى نطاق الحرية الفردية، بل تتمثل فى النظام العام المفروض على الجميع. ولكن السياسة فى المفهوم العربى الإسلامى تخضع للعقيدة الدينية، وبالتالى فهى تخضع لعقائد الأمة. ويكون على الفرد العربى أن يتحرر من سلطة السياسة ويخضع لقيمه العليا.

وعندما تواجه الأمة مواقف سياسية تخرج عن عقيدة الأمة، يكون عليها ممارسة فعل التحرر فى مواجهة السلطة السياسية. فإذا قامت الدولة بوضع أنظمة أو قوانين تخرج عن قيم الأمة لا يكون على الناس اتباع هذه القوانين، بل يكون عليهم التحرر من سلطان القانون وسلطة الدولة، والخروج عليها حتى تخضع لقيم الأمة. والأمر يختلف عن السائد فى نموذج الدولة القومية القابضة فى الغرب، حيث يكون على الناس الالتزام بالقانون، لأن القانون يمثل المرجعية العليا للحضارة الغربية، ولا يوجد إطار خارج القانون يراجع عليه. أما فى الحضارة العربية الإسلامية، فإن القانون يخضع لقيم وعقائد الأمة، وعليه لا يكون القانون ممثلا للسلطة العليا، بل يمثل بناء فرعيا ينبع من السلطة العليا الوحيدة، وهى حاكمية الدين والقيم العليا.

إن فى كل حضارة مقدسا لا يجوز الخروج عليه، وهو عماد التجمع البشرى الذى يقيم المجتمع أو الدولة، ويقيم الأمة أو الشعب. وعليه، سنجد أن القانون الطبيعى والعقل الوضعى، هما أساس الحضارة الغربية وأساس التجمع البشرى فيها. ومن القانون الطبيعى تحددت السيادة للقانون، وقامت الدولة بوصفها ممثلة للقانون وممارسة له. ومن هنا أصبح المقدس فى الحضارة الغربية متمثلا فى العقل الوضعى، أو ما سمى بالقانون الطبيعى، وتمثل المقدس فى النهاية فى الدولة. وعليه، سنجد أن الخروج على الدولة والنظام العام القانونى، هو أكبر الكبائر فى الحضارة الغربية. ولهذا أصبحت الدولة القومية القابضة ترعى أول ما ترعى أمن الدولة، لأن وجودها هو الذى يحقق وجود المجتمع والشعب. فبدون الدولة فى النموذج الغربى، لا نجد أثرا للمجتمع أو الشعب، ولا نجد أثرا للهوية القومية.

ففى الحضارة الغربية سنجد أن الفرد يمكنه أن يخرج على الدين، ويخرج على الأخلاق التى تسمى أخلاقا خاصة أو شخصية. وهنا يمارس الفرد حرية تسمح له بالكفر، وتسمح له بالدعوة للكفر، وتلك هى النقطة المهمة. فالكفر فى حد ذاته يتعلق بالنوايا والموقف الداخلى للإنسان، وهو أمر يعرفه الله وحده ويحاسبه عليه. ولذلك نرى أن مسألة الكفر الشخصى والخاص مباحة فى كل الأحيان، ومباحة فى كل الحضارات الغربية والعربية والإسلامية. فالإيمان بحكم تعريفه العقائدى اختيار شخصى، للإنسان أن يؤمن وله أن يكفر، والله يحاسبه على إيمانه أو كفره. ولكن الأمر الأكثر أهمية من ذلك، هو الخروج العلنى على الدين والقيم والفروض

الدينيـة . فالخروج العلنى على الدين، هو دعوة للخـروج من الإيمان، وهو بـهذا يمثل موقفا عاما وعلنيا من الدين .

وفى الحضـارة الغـربية يباح للناس أن تخـرج على الدين علنا، ويبـاح لهم دعـوة الآخرين للخروج على الدين، والدعوة الصريحة للكفر . وذلك لأن الدين لا يمثل جزءا من النظام العام فى الغـرب، ولا يمثل أساسا فى النظام القـانونى، ولا أسـاسا تحميه الدولة أو يحميه المجتمع . أما الخروج على القـانون الوضعى، والخروج على الدولة، فهو يمثل فعلا مجرما فى كل الأنظمـة الغربية، لأنه خـروج على القيم العليا الحاكمـة للحضـارة الغربية والتى تتجسد فى النهاية فى الدولة . وهو مـا يفسر الأهمية النسبيـة الواضحـة لفكرة أمن الدولة، وأمن نظام الحكم . وعندمـا تسـمح حضـارة ما بالخروج على الدين، ولا تسمح بالخروج على الدولة، نفـهم من ذلك أن الدولة تمثل المقدس الذى تقوم عليه الحضارة، ولكن الدين لا يمثل مقدسا فى هذه الحضارة .

ومن الغريب أن نجد اليوم فى بلاد العرب والمسلمين، أوضـاعـا تشـابه مـا نجده فى الغرب . بل نجد دعوات تدعو لتطبيق نفس النظام فى بلادنا . ففى الكثير من البلاد العربية والإسلامية، نجد أن النظام السائد يضع أمن الدولة فى المرتبة العليا، ويرى أن الخروج عليه يمثل الجريمة الأعلى . وفى الوقت نفسـه ينادى أتباع المشـروع الغربى بجعل الخـروج على الدين ممكنا، حيث يراد للدين أن يكون فرديا وخـاصـا، ولا يعنى الأمة ولا القـانون ولا الدولة . ولكن الحضـارة العربية والإسـلامية تقـوم على أسس مختلفـة عن ذلك . حيث إن المقدس فى حضارتنا هو الدين، وبالتـالى لا يجوز الخروج العلنى على الدين، ولا يجوز دعوة الناس للكفر . فالدعوة للكفر فى الثقافة العربية الإسلامية هى خروج على النظام العام وتهديد سلامة الأمة، ولا نقول الدولة .

إن الدين بوصفه مقدسًا يرتبط بالأمة ارتبـاطا وثيقا، فيصبح الخروج على الدين، خـروجـا على الأمـة، وليس خـروجـا على الدولة فى المقـام الأول، وإن كـان هذا الخروج يؤدى للخروج على النظام العام بما فيه الدولة . ولكن الأساس الأول للنظام والمتـمثل فى الديـن، ثم فى القيـم يجعل مـسؤوليـة الحفـاظ على المقدس تقع على الأمة، لأنها مسؤوليـة معنوية وإيمانية، وليست مسـؤولية إدارية نظامية . ومن هنا يصبح الخروج على الدين ممثلا لمساحة لا يسمح فيها بالحرية . وتصبح الدعوة للكفر خـروجـا على النظـام العـام، وتقع فى دائرة أمن الأمـة، وعليه يكون على الأمـة قبل

الدولة مواجهة كل من يخرج على المقدس فى حضارتها، أى يخرج على الدين ويخرج على القيم.

ومن هنا نستطيع معرفة حدود أمن الدولة، فأمن الدولة يأتى تاليا لأمن الأمة، وبالتالى يكون الخروج على الدولة تاليا للخروج على الدين. وحيث يكون الخروج على الدين هو العامل الأول الذى يجب المحافظة عليه، يصبح الخروج على الدولة جائزا، إذا خرجت على الدين. فالدولة فى النهاية تمثل نظاما سياسيا يجب أن يكون له الحماية طبقا للقانون، ولكن حماية أمن الدولة تتحقق بقدر ما تكون الدولة ممثلة للقانون تمثيلا عادلا. والدولة تمثل القانون وتنفذه، ولكن القانون فى الثقافة العربية الإسلامية ينبع من الدين والقيم العليا. فإذا جاء القانون متفقا مع الدين، أصبح ملزما للأمة؛ وإذا كانت الدولة ملتزمة بالقانون المتفق مع الدين والقيم، ووضعت أنظمة متفقه معه، ومارست دورها بصورة متفقه مع الدين والقيم، أصبح الالتزام بالنظام وسياسات الدولة ملزما. وإذا خرجت الدولة أو القانون عن تلك الحدود، أصبح الالتزام بالدين أولى، والخروج على الدولة مباحا.

من هنا جاءت فكرة التنازع السياسى فى التاريخ العربى والإسلامى، حيث شغلت مساحة كبيرة من التاريخ. فكل حاكم كان من الممكن أن يواجه بمحاولات للخروج عليه، عندما يرى البعض أنه خرج عن حدود الدين. وبالطبع يلزم أن ننظر لهذه التجربة فى حدود تاريخها، حيث يكون علينا تنظيم العلاقة بين الأمة والدولة، وتنظيم دور الأمة فى الرقابة على الدولة، ولكن القواعد الأساسية تبقى كما هى؛ حيث لا يجوز الخضوع للقانون أو الدولة إذا خرج عن حدود الدين، ويكون على الأمة إصلاح مسار الدولة وتعديل القانون، لأنها الحامى الأول للعقيدة الدينية والحضارية. إن الأمة مكلفة بحماية أمنها، وأيضا على الدولة أن تحمى أمن الأمة أولا، ثم يكون عليها أن تحمى النظام ونفسها.

إن مقارنة سريعة بين الوضع فى الحضارة الغربية، وفى الحضارة العربية الإسلامية، يوضح لنا الفرق بين الحضارات، كما يلقى الضوء على الفروق الحضارية، ويشرح لنا طبيعة كل حضارة. فلكل حضارة حدود، ولكل منها مقدس، فهناك إذن مساحة للاختيار الجمعى، ثم مساحات للاختيار الفردى

أو الجماعى . فالمقدس يمثل ما اتفق عليه الجميع ، أى ما اتفق عليه التجمع البشرى ، وأقام على هذا الاتفاق تجمعه . لهذا يمثل المقدس مساحة الالتزام الجمعى للناس . وعندما تختلف الحضارات فيما بينها ، تختلف أساسا على المقدس ، وليس على نماذج الحياة وأنماط السلوك ، ومفردات التصرف الحياتى اليومى ، وإن كان معظمها يشهد اختلافا بين الحضارات . ولكن الاختلاف الجوهرى بين الحضارات يأتى من اختلاف الناس على المقدس ، أى على القيمة التى توضع فى موضع المقدس المتفق عليه . ومن الاختلاف على المقدس تنتج الاختلافات الأخرى ، والتى تكون تالية للاختلاف الأول وناتجة منه .

ولعل صعوبة تغيير النمط الحضارى لشعب أو أمة ، وصعوبة تهديد الهوية ، واستحالة تبديل الحضارة ، تنبع من هذا الاتفاق الأولى على المقدس . فقد يرى البعض أن سلوك الناس يتغير ، ولكن المقدس الذى قامت عليه الحضارة لا يتغير . فحضارة الوسط التى ننتمى لها ، كانت منذ فجر تاريخها الفرعونى والمسيحى ، وحتى الإسلامى حضارة متدينة ، تغير الناس ، وتغيرت الحياة ، ولكن بقى المقدس جوهرا تتمركز حوله الحضارة ، وتنسج منه وبه أنماطا جديدة للحياة . والباحث عن الرابط بين الحضارة العربية الإسلامية والمراحل الحضارية التى سبقتها ، سيجد أن الدين والبحث عن الله ، كان هو المرتكز الذى ربط هذه المراحل الحضارية بعضها ببعض .

نقصد من ذلك أن نؤكد على أن كل حضارة تشهد كثيرا من التغيرات عبر الزمن ، ومنها تغيرات ترتبط بالنهضة ، وتلك التى ترتبط بالتراجع الحضارى ، وكذلك التى ترتبط بالتفكك والتدهور الحضارى والاجتماعى ، ولكن تبقى الحضارة مرتكزة على المقدس ، وتعيد بناء نفسها من خلال إيمانها بالمقدس . والأمر ينطبق على الحضارة الغربية ، كما ينطبق على الحضارة العربية الإسلامية ، فالحضارة الغربية تقوم على المقدس الطبيعى ، وعليه أقامت النهضة اليونانية والرومانية ، ثم أقامت نهضتها الغربية الحديثة . وظل القانون الطبيعى والعقل الطبيعى ، والنظام المؤسس على القانون ، والمتمركز على الدولة ، هو عنوانًا للحضارة الغربية فى كل مراحلها .

ويمكننا أن نتصور الفرق بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية فى أسباب الاضطراب وأشكاله . ففى الحضارة الغربية يحدث الاضطراب الحاد من الخروج على

الدولة وتفكك سيادتها، أما فى الحضارة الإسلامية فيأتى التفكك من الخروج على القيم الدينية. فالتفكك فى الحضارة الإسلامية ينبع أساسا من تفكك الأمة، لا من تفكك الدولة؛ أما فى الحضارة الغربية، فإن التفكك ينبع أساسا من تفكك الدولة لا المجتمع. ويعنى هذا أن تفكك الدولة فى الحضارة الإسلامية لا يؤدى إلى الانهيار الشامل، حيث يعوض تفككها مرحليا بتماسك الأمة. أما فى الحضارة الغربية فإن تفكك المجتمع لا يحدث انهيارا شاملا، حيث يعوض هذا التفكك بتماسك الدولة. ومن ذلك نفهم أن تفكك الدولة فى الحضارة الإسلامية يتم تجاوزه من خلال تماسك الأمة، حيث تقوم بدور إعادة التماسك للدولة. وفى الحضارة الغربية، فإن تفكك المجتمع يتم تجاوزه من خلال تماسك الدولة، حيث يكون عليها إعادة توحيد المجتمع. وفى المقابل سنجد أن تفكك الأمة فى الحضارة الإسلامية يمثل التهديد الأول لها، ولا يمكن للدولة أن تعوض هذا التفكك أو أن تتغلب عليه، ولا يمكن للدولة أن توحد الأمة، فالأمة قائمة بدون الدولة، وكثيرا ما تكون حدودها أوسع من حدود الدولة. أما فى الغرب فسنجد أن انهيار الدولة وتفككها لا يمكن أن يعوض بتماسك فى المجتمع، لأن المجتمع تشكل فى الغرب حول الدولة، وبدون الدولة تختفى هوية المجتمع كما يختفى وجوده.

وعليه يمكن أن نتصور كيفية حدوث التراجع الحضارى فى الغرب وفى بلاد العرب والمسلمين، حيث يأتى التراجع الحضارى فى الحضارة الإسلامية من ضعف الأمة، أما ضعف الدولة فيكون حالة مؤقتة مادامت الأمة قوية، ويتم تجاوز مراحل ضعف الدولة بقوة الأمة، حتى تضعف الأمة فتنهار الدولة. وهو ما نراه قد حدث فى نهاية الدولة العثمانية، حيث انهارت الدولة فى وقت شهد تراجع الأمة. أما فى الغرب فإن التراجع الحضارى يحدث بسبب ضعف الدولة، أما ضعف المجتمع الغربى والذى يظهر كثيرا فى حالة الفرقة التى تعانى منها المجتمعات الغربية أو بعضها، فإن استمرار قوة الدولة يعوض هذه الحالة، حتى تصاب الدولة بالضعف فتنهار الحضارة.

بتعبير آخر، نرى أن الأمة العربية والإسلامية تعانى من التراجع الحضارى عندما تنهار حياة الأمة. فالتراجع الحضارى يأتى من تراجع دور الأمة في النهوض، وتراجع حياتها الاجتماعية والعملية. وفى الغرب يأتى التراجع

الحضارى مع تراجع دور الدولة فى النهوض، حيث إن الدولة القومية هى التى تقود عملية النهوض ولا نقول تنفذه. فالدولة الغربية القابضة هى المخطط الحقيقى لمسار النهوض فى الغرب، وهى مركز التخطيط المركزى، ويختلف دورها بعد ذلك من دولة لأخرى، أو من زمن لآخر. أما فى الحضارة الإسلامية فقد كان دور الأمة فى النهوض هو الحاسم، وكانت الدولة تساعد الأمة، أو تعرقل دورها أحيانا. وكان ضعف الدولة لا يؤدى إلى التراجع الحضارى، حيث تقوم الأمة بدورها، بل نقول تقوم بواجبها الحضارى.

لهذا يمكننا أن نلاحظ حالة الحضارة من ملاحظة النظام الأساسى فيها. ففى الغرب يمكن أن نلاحظ مدى قوة أو ضعف النظام العام من خلال مراجعة وضع القانون؛ فكلما كان القانون نافعا وفاعلا ومسيطرا، كانت الدولة والمجتمع فى الغرب فى حالة تماسك. وعندئذ يكتسب المجتمع الغربى من القانون قوة للحفاظ على استقراره من خلال دور الدولة. ويتحقق للدولة فى الغرب القدرة على مواجهة التحديات الخارجية والداخلية من خلال سيادة القانون ضمن عوامل أخرى.

ولكن الصورة فى الحضارة الإسلامية تختلف عن ذلك. حيث نجد أن حالة الأخلاق الحياتية والعامة هى التى تحدد حالة الأمة. فعندما تقوى أخلاق الأمة، وهى قواعد ونظام الحياة الاجتماعية والأسرية والعملية تقوى الأمة وتنجز دورها. وعندما تتعرض أخلاق الأمة للانهيار تتأثر الأمة بذلك، ويتراجع دورها وتتعرض للتراجع الحضارى. وعندما تنهار أخلاق الأمة فإن وجود القانون النافذ والدولة التى تحمى وتسيطر على القانون لن يكون عاملا مؤثرا لعلاج ضعف الأمة. ونتوقع أن وجود الدولة والقانون، مع انهيار أخلاق الأمة، لن يؤدى إلا إلى حالة يظهر فيها القانون ضعيفا والدولة أضعف.

ولهذا سنجد أن انهيار أخلاق الأمة نسبيا فى هذه المرحلة التاريخية، أدى إلى تعطل دورها الحضارى، وفى الوقت نفسه لم يعد للدولة دور فاعل فى تغيير هذا الوضع الحضارى العام. ومع استيراد الدولة القومية الغربية نموذجًا تتم محاكاته، أصبح النظام والقانون والدولة، وافدا غريبا على الحضارة، ولم يعالج ذلك الوضع الحضارى المتردى، بل كرسه. فالأمة تحتاج أولا إلى إحياء أخلاقها وقيمها، فتحيى

نموذجها الحضارى، ثم يكون عليها أن تطور نموذجا سياسيا جديدا، وتعيد تعريف وجود الدولة ودورها.

على الأمة إذن أن تتحرر فى مجال تحررها، فتعيد تأسيس حياتها على أسس من قيمها، بما فى ذلك الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وبما فى ذلك المؤسسات المختلفة ومنها الدولة. إن مجال التغيير الحضارى المحقق للنهضة، هو المجال الحياتى والعملى، وعلى الأمة أن تتحرر حتى تواجه تحديات الحياة الداخلية والخارجية. أما أن يتصور البعض، أن التقدم يأتى من التحرر من الدين، فإن هذا يعنى فى الثقافة العربية الإسلامية تحرير الأمة من وجودها وهويتها وتاريخها، أى قضاء كاملا على الأمة.

إن الربط بين التقدم والإصلاح الدينى، والذى يعنى التحرر من الدين، ثم الدخول فى العلمانية، وهى الدنيوية فى مقابل الدينية؛ هذا التصور يقوم على تحيز غير موضوعى للنموذج الغربى، وافتراض غير صحيح بإمكان إعادة إنتاج التجربة الغربية خارج نطاقها المكانى. إن الخروج على الدين والدنيوية كأساس فى التقدم الغربى، لم يكن خروجا على المقدس فى الحضارة الغربية، وهو العقل الطبيعى، أى سيادة العقل والقانون. ولكن المناداة بتكرار هذه التجربة فى المنطقة العربية الإسلامية، يعنى الدعوة للخروج على مقدس الحضارة العربية الإسلامية، وهو ما يؤدى لتفكيك الأمة.

قيم الشرف:

تتركز عملية التحرر على موقف ثابت تجاه بعض القيم المطلقة، حيث يهدف التحرر للحفاظ على هذه القيم. فالمقصود من تحرر الإنسان أن يكون إنسانا حرا، يحافظ على القيم، ولا يخضع لأى مؤثرات تجعله يحيد عن التمسك بالقيم. فالإنسان الحر هو الإنسان الشريف المحافظ على مجموعة قيم الشرف. فمن يقف فى وجه الظلم هو إنسان شريف لا يخاف من أحد، ويدافع عن الحق، ولا يتراجع أمام الضغوط. وتبرز هنا أهمية مجموعة قيم الشرف فى التقاليد العربية.

ويتمثل الشرف بوصفه قيمة عليا فى كثير من المواقف، حتى تبدو الكلمة فى حد

ذاتها متعددة المعانى. فالشرف يتمثل فى الكسب الحلال وفى الأمانة والصدق، كما يتمثل فى الالتزام الأخلاقى العام. لهذا يعد الشرف عنوانا على منظومة القيم العربية. فإذا قلنا على القيم العربية الإسلامية إنها قيم الإيمان، وهى قيم العدل والحق والتراحم، فهى أيضا قيم الشرف. والتعبير الشائع بين العامة، والذى يرى أن الشرف هو رأس مال الفقراء، يعد تعبيرا بليغا عن المعنى الحقيقى للشرف فى الثقافة العربية. فاعتبار الشرف رأس مال للفرد وللأسرة يدل على أن الشرف يمثل قيمة حياتية، يحقق بها الإنسان قيمته ووجوده، ويحقق بها إيمانه الدينى، ويكتسب منها كرامته الإنسانية. وكأن القيمة الإنسانية التى وضعها الخالق فى خلقه تتحقق فى الحياة، بناء على سلوك الإنسان. فالله أعطى الإنسان قيمة وكرامة وميزه على غيره من المخلوقات، ولكن الله كلف الإنسان وخيره. فأصبح الإنسان مخيرا يحدد لنفسه طريقه فى الحياة، ومنه يحقق كرامته وقيمته.

وتتحقق القيمة الإنسانية فى الثقافة العربية الإسلامية بالإيمان والتحرر والشرف. ويكتسب الإنسان مكانة بين الناس من خلال مدى تحقيقه لهذه القيم، التى يثمنها الناس. فالشرف بهذا المعنى، يمثل عنوانا لمجموعة من القيم السلوكية التى تحقق مكانة الإنسان وتحدد موقف الآخرين منه. والإنسان الشريف يكسب مكانة أخلاقية بين الناس، تؤثر على موقفهم منه وسلوكهم تجاهه. وتلك مسألة علينا أن ننظر لها بتعمق. فالغالب على الفكر المادى أن يحدد للناس مكانة حسب ما تحقق لهم من مستوى مادى واقتصادى واجتماعى، وتصبح المكانة بهذا المعنى هى نتاج لما يملكه الإنسان؛ ولكن المكانة الأخلاقية للإنسان، تختلف مع هذا المعنى وتناقضه.

ويمكن أن يكون الإنسان صاحب مكانة اقتصادية واجتماعية مرتفعة، ولكنه لا يحوز على المكانة الأخلاقية، ولا يعد بين الناس إنسانا شريفا. فالمال يحقق للإنسان الإمكانات المادية، والقدرات الحياتية، ولكنه لا يحقق للإنسان مكانة بين الناس. أما الشرف فى المقابل، فيحقق للإنسان مكانته بين الناس. والفرق هنا أن المال لا يحدد موقف الناس من الغنى. وربما يحاول البعض الانتفاع بالغنى، أو التقرب منه للحصول على مصلحة، ولكن هذا أمر آخر يختلف عن مكانة الإنسان بين الناس، ومدى ما يلاقيه من احترام حقيقى. فالغنى والمكانة الوظيفية، والسلطة

وغيرها من الاعتبارات المادية ، تحدد موقف الناس العملي من الإنسان ، ومدى ما يمكن أن يحققه للآخرين من نفع ؛ ولكن الناس يمكن أن تتقرب من شخص للانتفاع بما يملكه ، دون أن تكن له الاحترام والتقدير .

وفي الواقع كثيرا ما نجد أن صاحب المكانة المادية ، والذي ينتفع الناس منه دون أن يكون في تصورهم إنسانا شريفا ، يحظى بموقف من الناس ، يمتزج فيه حاجتهم له مع عدم تقديرهم له . وبهذا نجد فرقا بين علاقات المنفعة التي تحددها وقائع الحياة والظروف المحيطة بالفرد ، وبين الموقف الأخلاقي الاجتماعي . فليس كل فرد يملك تحقيق منفعة للآخرين ، يكون له مكانة بالمعنى الاجتماعي الأخلاقي . وهو ما يختلف عن الشائع في الحضارات المادية ، مثل الحضارة الغربية ، حيث نجد أن قيمة الإنسان ترتبط بما يملك ، وموقف الناس منه يغلب عليه أن يكون موقفا عمليا يبنى على علاقات المنفعة .

إن هذا الموقف الاجتماعي الأخلاقي يؤثر على موقف الناس من مسألة الغنى والفقر ، كما يؤثر على موقف الناس من المكانة الاجتماعية . وكثيرا ما يختلط الأمر علينا عند النظر لموقف عامة الناس من الأغنياء ، ومن أصحاب المكانة والسلطة ؛ ولكن الصورة تتضح إذا حللنا هذا الموقف تبعا للمكانة الأخلاقية الاجتماعية ، وكذلك تبعا لعلاقات الانتفاع . وسنجد أن المحدد الأول للمكانة ، يتمثل في قيمة الشرف ، فهي المحدد الأساسي لمكانة الفرد ، والتي يكتسب منها قيمته الإنسانية ، كما يكتسب منها قيمته الاجتماعية . وحسب نظرة الناس للفرد ورؤيتهم لسلوكه والأخلاقيات الحاكمة له ، يتحدد تصنيف الإنسان الأساسي تبعا لمعيار الشرف . وبعد ذلك يأتي دور المكانة المادية والسلطة والنفوذ ، وغيرها من الاعتبارات العملية ، لتحدد موقع الفرد من سلم الإمكانيات المادية .

والغالب على عامة الناس أن تنظر إيجابيا للإنسان الشريف ، وتقدر المكانة العملية ، ولكن العلاقة بين الأمرين هي المحدد الحقيقي للكثير من المواقف الاجتماعية السائدة . فالإنسان الشريف صاحب المكانة المتميزة والقدرات المادية ، والذي يتعاطف مع الناس ويتضامن معهم ، وتغلب عليه قيمة التراحم والبر ، هو في النهاية نموذج للمكانة المرتفعة بين الناس . ولكن الإنسان صاحب المكانة والنفوذ ، والذي لا يتصف بالشرف ، ولا يعرف عنه التمسك الأخلاقي ، يمثل في

المقابل النموذج الأسوأ بين الناس. فالمكانة الوظيفية والمادية المرتفعة، بما فيها من قدرات عملية وحياتية، لا تؤدى بالضرورة إلى المكانة الاجتماعية، ولا تحوز على تقدير الناس بالضرورة؛ بل نجد أن المكانة العملية مع الشرف، تمثل نموذجا محترما ومقدرا من الناس، وهى بدون قيم الشرف تصبح من النماذج السلبية. وكأن أرفع الناس مكانة، وأقلهم مكانة، بالمعنى الأخلاقى الاجتماعى، هو الغنى. فبالشرف يحتل المكانة الأرفع، وبدونه يحتل المكانة الأسوأ.

وفى المقابل سنجد أن الإنسان الشريف، والذى لا يحتل مكانة عملية بارزة، يجد مكانه بين الناس، ويحوز على التقدير والاحترام. ولهذا لا يعد الفقر سببا فى تراجع قيمة الإنسان بين الناس، ولكن الشرف هو الذى يؤدى إلى تعريف موقع الفرد بين الناس. والإنسان الفقير، وغير الشريف، يحتل مكانة أدنى بين الناس، ولكن نلاحظ أن الغنى غير الشريف يحتل مكانة أدنى منه. وكأن الغنى يفقد الإنسان مبررات الخروج على القيم، ويجعل كل تصرف غير شريف برغم الغنى سلوكا مرفوضا، ويحتل أعلى درجات الرفض. كما نلاحظ أن الناس يغلب عليهم الرفض الكامل لكل غنى تحقق عن غير الطريق الشريف. فالغنى الحرام يمثل بالنسبة للناس فسادا وظلما واستغلالا، مما يجعل موقف الناس منه يتميز بالرفض الواضح. ولهذا يصبح الغنى غير الشريف، ممثلا للنموذج السلبى فى الثقافة العربية الإسلامية.

وفى المقابل سنجد أن الناس تحترم الغنى الشريف، وترى أنه مكافح، وأن الله فتح عليه بالرزق الحلال، وهو ما يعد دليلا على شرف هذا الإنسان. كذلك يتميز الغنى الشريف بالمكانة العملية، التى تؤهله لخدمة الناس، وتحمله أيضا مسؤوليات تجاه الناس. وسنجد أن الغنى الشريف الملتزم بواجبات التضامن والتكافل والتراحم، يصبح له موقع قيادى بين الناس، وكأنه مسئول عنهم، ويتحول إلى قيادة للجماعة التى ينتمى لها. ومن خلال قدراته المادية والعملية يستطيع حل مشكلات الناس، ومن خلال قيمه وشرفه يحتكم الناس له ويرضون بحكمه، مما يجعله فى النهاية نموذجا للقيادة التى تحظى بحب الناس واحترامهم.

وعليه تكون المكانة من الشرف، كما أنها من الالتزام بالواجبات الاجتماعية. فمعنى الشرف يتجاوز التمسك الأخلاقى، ويرتبط بدور الإنسان تجاه الآخرين وموقفه منهم. فالقيام بالواجبات الاجتماعية، يمثل أحد الأسس التى تحدد موقف

الناس من الفرد، لأن الدور الاجتماعى للفرد، يحدد موقفه من الجماعة وسلوكه تجاههم. ومن خلال القيام بالأدوار الاجتماعية، والواجبات المكلف بها الإنسان، تتشكل العلاقات الاجتماعية، وتتحدد درجة التماسك بين الفرد والجماعة. ويصبح الفرد الملتزم بالواجبات الاجتماعية، نموذجا إيجابيا فى تصور الناس. والأمر يتجاوز التزام الفرد بواجباته نحو الناس، ليصل إلى مدى التزامه الاجتماعى العام، فسنجد أن الناس لا تقدر من يقصر فى حق أسرته، حتى وإن قام بواجبه تجاههم. فالإنسان المقصر فى واجباته، لن يكون فى نظر الناس إنسانا شريفا. كما أن الإنسان الذى لا يواجه الظلم، والذى يتراجع عن قول الحق، لا يمكن أن ينظر له بوصفه إنسانا شريفا.

وكأن مقولة أن هذا إنسان شريف، تعنى كثيراً من المعانى السلوكية التى تصف هذا الإنسان، وتحدد مواقفه المختلفة. ومن هنا، يصبح نموذج الشرف معرفا لتوقعات الناس بعضهم من بعض. فالإنسان الشريف تتوقع منه أن يقوم بواجبه، وتتوقع منه أن يقول الصدق، ويدافع عن المظلوم؛ مما يعنى أن وصف الفرد بأنه شريف يحدد مختلف التوقعات، ويؤدى إلى تكوين ثقة الناس بالإنسان. ولهذه العملية دلالات واقعية مهمة، فهى تشكل فى النهاية النمط النموذجى الذى يصنف الناس على أساسه، وبهذا تتحدد التوقعات الحياتية والسلوكية. فالإنسان الشريف، نتوقع منه سلوكا غير الإنسان غير الشريف. وعندما نصنف الناس على معيار الشرف، نكون قد حددنا توقعاتنا منهم. وتنتظم الحياة تبعا لهذه التوقعات، مما يجعل الارتكاز الحقيقى للناس على القيم الأخلاقية. فالشعور بالأمان فى الثقافة العربية الإسلامية، لا ينبع من سطوة القانون، بل من سطوة القيم الحاكمة. فالناس لا تشعر بالأمان، لأن هناك قانونا ودولة تحميهم، ولكنها تشعر بالأمان، لأنها تعرف مدى التزامها بالقيم والقواعد الأخلاقية. وكلما كانت قيم الشرف منتشرة، شعر الناس بالأمان أكثر، وكلما تراجعت قيم الشرف، تراجع شعور الناس بالأمان.

وتكتمل منظومة القيم، والشعور بالأمان، أو منظومة القيم وما تؤدى له من نظام من خلال دور قيم الشرف فى الدفاع عن الحقوق، وعدم التعدى على الآخرين. فمن قيم الشرف أن الناس يعاون بعضها البعض. فإذا نظرنا إلى حوادث الطرق مثلا فسنجد أن الإمكانات المتاحة فى الدول الغربية لإنقاذ المصابين فى

الحوادث، لا تتوافر فى الكثير من الدول العربية، ولكن العامل الحاسم فى إنقاذ أرواح الناس، يتمثل فى الشهامة التى تدفع الناس لمساعدة بعضهم البعض. ومثال آخر يتمثل فى الشعور بالأمان فى الطرق العامة، سنجد أن هذا الشعور لا يتوافر لدينا بسبب سلطة القانون أو الدولة، بل إن الشعور بالأمان لم يتوافر فى بلد مثل أمريكا، برغم إمكانات الدولة الكبيرة، وبرغم سلطتها القاهرة. ولكن الناس تشعر بالأمان بقدر ما تعرفه عن قيمها. فالناس تدافع عن نفسها ولا تتأخر عمن يحتاج للمساعدة. ولننظر مثلا لقيمة مثل قيمة عدم التعدى بالضرب على النساء فى الطريق العام وفى المشاجرات، وسنجد إلى أى حد تمثل هذه القاعدة حماية للنساء، وتجنبا للكثير من المخاطر.

وربما يرى البعض أن هذه القيم الجميلة لم تعد متاحة أو منتشرة، كما كانت فى الماضى، وكأنها قيم الزمن الجميل الذى مضى. وربما يكون هذا صحيحا بدرجة، بل هو كذلك فعلا. فلقد مر علينا زمن طويل من التراجع الحضارى والاجتماعى، أثر بلا شك على قيمنا ومدى تحققها فى الواقع. ولهذا نجد الناس تبكى على الماضى، وتتحسر على ما ضاع منها. ولكن فى الوقت نفسه سنجد أن الشعور بالأمان، يتضاءل بقدر ما تضاءل تطبيق القيم العليا فى الحياة. وسنلاحظ بلا شك حجم الاضطراب الحادث فى حياتنا اليومية، وهو بقدر ما حدث لنا من خروج على القيم التى آمنا بها.

إن المسألة الأولى التى علينا مواجهتها، تكمن فى الآثار السلبية التى تلحق بالحياة التى نعيشها. فالتدهور الحادث فى القيم الحياتية يؤثر على واقع هذه الحياة، وبالتالى يؤثر على الحالة الوجدانية والاجتماعية للناس، مما ينتج عنه تدهور وجدانى إن صح التعبير. ونقصد من هذا أن التراجع فى القيم الحاكمة لسلوك الناس، ينتج عنه حالة وجدانية رافضة للحياة تقلل من قيمة الحياة فى حد ذاتها، وتؤثر على عطاء الناس العملى. ولا نتوقع أن تخرج الأمة من حالة التراجع الحضارى بدون أن تخرج أولا من تراجع القيمة الحياتية، بأن تعيد القيم العليا، لتصبح مسيطرة على سلوك الناس ومواقفهم. وإذا ظن البعض أن بداية النهضة تكمن فى تحسين الجوانب المادية لحياة الناس، فنرد عليهم بأن القيمة الحقيقية للحياة لا تنتج من جانبها المادى؛ بل من جانبها الروحى والوجدانى. وحتى نحقق حياة

أفضل نحتاج أولا للشرف كقيمة أساسية نقيم عليها حياتنا، ثم نحتاج إلى سبل أفضل للحياة، أى أننا نحتاج لتحقيق القيم وتحسين الحياة معا؛ أما البداية أو المرتكز، فهى للقيم بلا شك.

استهداف المعنى:

تتجمع أسس السلوك الشائع، أو السلوك المرغوب فى الثقافة العربية الإسلامية، لتمثل نمطا وقاعدة سلوكية عامة تحقق الهوية العربية الإسلامية، أى تحقق هوية إنسان حضارة الوسط. ويمكننا فهم الحضارات والثقافات من خلال ما تحققه من غايات عليا، وبالتالى نتمكن من المقارنة بين الشعوب والأمم. وتلك الخصوصية الحضارية تمثل الإطار اللازم لفهم وقائع الحاضر وتفسير الماضى، والتطلع للمستقبل. وفى السياق العربى الراهن، ونظرا لحاجاتنا الماسة لتحقيق التقدم والنهوض، يكون علينا أن نفهم هويتنا، ونستوعب اتجاهاتنا التفضيلية. فللأمة اتجاهات محددة تجعلها تفضل معانى على غيرها، وتفضل أشياء على غيرها. ومن خلال الفهم المتعمق لهذا التفضيل الحضارى، يمكن أن نستوعب الأسس التى يمكن أن يقوم عليها المستقبل.

ونعرف أن هناك حاجات بشرية عامة تمثل الحياة الإنسانية. فالكل يحتاج للطعام والسكن والعمل، وهى بديهية فى الحياة الإنسانية. ونعرف أيضا أن التقدم يتلازم مع التطور فى الميادين العملية، ولا يمكن أن نغفل مثلا أهمية التصنيع والتطوير الصناعى، وغيرها من الأسس العملية للحياة. ولكن التشابه بين الأسس اللازمة للحياة عبر كل البشرية، لا يعنى أن حياة البشر على نمط واحد، بل تختلف أنماط الحياة اختلافا بينا، برغم تشابه أسس الحياة العملية فى إطارها العام.

وإذا نظرنا للتقدم الصناعى فى الغرب وفى اليابان مثلا، سنجد أن التشابه فى عملية التطوير الصناعى، لا يصاحبها تشابه مماثل فى نوعية ونمط الحياة. وإذا كان الهدف المستقبلى الذى يشغل الكثيرين، يتمثل فى التطوير الصناعى والتقنى، فإن هذا لا يعنى إعادة إنتاج النموذج الحياتى الغربى. وتجربة الدول الآسيوية تؤكد على أن التطوير الاقتصادى لا يرتبط بإعادة إنتاج النموذج الحياتى الغربى، بل إن هذه التجربة توضح أهمية التميز لكل تجربة من تجارب التقدم. فما تم تحقيقه من تقدم صناعى فى

الدول الآسيوية، لم يكن إعادة إنتاج للتجربة الغربية، بل كان تجربة متميزة لها خصوصيتها الحضارية الواضحة. وبرغم تشابه المنتج أو السلعة فإن ما أنتجته عملية التطوير الصناعى من أنماط للحياة، تباينت بين الدول الصناعية الغربية والدول الآسيوية، يؤكد على أن التميز فى نمط الحياة من سنن الحياة التاريخية.

لهذا لا نتصور أن تكون التجربة العربية المنشودة للنهوض، مجرد إعادة إنتاج للتجربة الغربية، أو حتى للتجربة الآسيوية؛ بل نتوقع أن التقدم والنمو لن يتحققا إلا بالتميز فى الأداء وفى الغايات والأهداف. والتميز الذى نتكلم عنه له كثير من الأوجه، فهو تميز فى التجربة وفى طرق تحقيق التقدم، كما أنه تميز فى نوع التقدم المتحقق ونوع الحياة المستهدفة. وعلينا أن نتصور الحياة العربية التى نتمناها، فهى ليست مثل النموذج الغربى فى الحياة، ولا مثل النموذج الآسيوى، بل هى فى النهاية لن تكون إلا الحياة التى يحلم بها الناس ويرضون عنها. ومن المهم أن يكون لدينا تصور حقيقى وواقعى عن الحياة التى يريد الناس تحقيقها لأنفسهم. فالناس هى التى تصنع التقدم فى المجالات العملية، والناس هى التى تحقق النهوض الحضارى الشامل الذى ننشده؛ ولذلك لا نتصور أن يقوم الناس بتحقيق حياة لا تسعدهم، أو أن يتميز الناس فى تحقيق شيء لا يناسبهم.

فالنهضة سوف تتحقق بالناس ولهم. ولهذا علينا أن نتوجه للناس بتصورات تخصهم وتنبع منهم وتناسبهم. وبقدر ما يكون التصور المستقبلى مناسبا، بقدر ما يقدر الناس على تحقيقه، وبقدر ما يكون لديهم الدافع لتحقيقه. وفى ظل النموذج الغربى المتقدم، نرى فى الكثير من الأحيان أننا نعجز عن تصور الحياة التى تلائمنا بسبب شدة هيمنة النموذج الغربى، وبسبب العوامل والقوى التى تفرضه علينا. وعندما نتكلم عن التنمية مثلا، ونحاول تحقيق برامج للتنمية، سنجد أن معظم المحاولات التى جرت وتجرى على أرض الواقع لا تنتمى لتصوراتنا، وليست تصورات خاصة بنا؛ بل هى نماذج مستوردة ونقف منها موقف المقلد العاجز.

ولعل تلك القضية تمثل تحديا كبيرا لمستقبل هذه الأمة، فكل هذه المحاولات المستوردة والتى تأتينا مغلفة بنوايا الهيمنة، تفقدنا الاستقلال الحضارى والسياسى، وفى الوقت نفسه لا تؤدى إلى أى نتائج إيجابية على أرض الواقع، فهى لا تحقق

النمو ولا التنمية ولا التقدم، وبالطبع لا تحقق لنا النهضة المنشودة. وتمثل عملية التنمية فى النهاية خسائر تاريخية، حيث تهدر طاقات الأمة وقدراتها وإمكاناتها بدون أن تحقق لها إنجازا ملموسا على أرض الواقع. وتفقد الأمة بهذا زمنا من تاريخها، وتكرس تبعيتها للاستعمار الغربى فى صوره المحسنة، هى التى تسمى بالعولمة. ونصبح فى النهاية أسرى المفهوم قبل أن نكون أسرى القوى الخارجية. فإذا تصور البعض، أن ما يجرى هو نتاج القوة الغربية القاهرة التى لا نقدر على مواجهتها، فعليه أن يراجع نفسه، فالاستعمار لا ينجح إلا بالقابلية للاستعمار، كما قال مالك بن نبى. واستعمار المفاهيم هو المشكلة الأساسية التى سقطت فيها النخب العربية، حتى بات المتخصص فى العلم والصناعة، لا يعرف كيف يرسم طريق المستقبل إلا بالتقليد لما قام به الآخرون. واستلاب العقل يهزم الهوية ويهزم روح النهوض، ويسلم الأمة لحالة من الاستسلام واليأس، ويعرضها للاستعمار فى أى شكل كان.

وعلينا أن نعيد تصوراتنا للمستقبل، وعلينا أن نهزم مفاهيم العولمة والتغريب. فالمواجهة بيننا وبين القوى الخارجية، والتى تحاول فرض الهيمنة الغربية على السوق والعقل العالمى، ليست مواجهة للآخر بقدر ما هى مواجهة مع النفس. إن التحدى الحقيقى يبدأ بالتصورات، وبقدر ما نحقق تصوراتنا الخاصة، ونخرج من أسر تصورات الآخرين، بقدر ما نستعد لمعركة النهضة ومواجهة التحديات الخارجية. ولهذا نحتاج أولا للتسلح بتصوراتنا الخاصة عن المستقبل، ونصنع فى عقلنا مستقبلا لنا ننشده ونعمل على تحقيقه، وندعو الناس له، ونربى الأجيال عليه. وبهذا فقط نستعد لمعركة التحديات المستقبلية التى تراكمت علينا، فنخرج من التراجع الحضارى، ونواجه أعداء الأمة. وهى فى النهاية معركة واحدة، فبقدر النهوض بقدر ما يتحقق الانتصار على الأعداء، ومواجهة التحديات الخارجية؛ وبقدر ما نحقق انتصارا على العدو، وبقدر ما نحقق انتصارا فى المواجهة مع التحديات الخارجية، بقدر ما نحقق النهوض. فكل فعل منهما هو فعل حضارى إيجابى يحقق التغيير المنشود، وكل انتصار فى معارك الداخل أو الخارج يساهم فى تحقيق الانتصار فى المعارك الأخرى؛ فهى معركة واحدة.

هكذا يتحتم علينا أن نبدأ بتصور جديد عن التغيير المحقق للنهوض والتقدم.

ففى الثقافة العربية الإسلامية لا يحقق النفع المادى المباشر التقدم المقصود. فالتقدم أو تطوير الحياة هو محاولات للنهوض بالحياة، لتحقق الصورة المثالية التى يتمناها الناس. والقيم الحضارية فى الحضارة الإسلامية لا تجعل المادة فى حد ذاتها مصدرا للسعادة، بل تتحقق فائدة المادة أو المال من خلال نمط الحياة المصاحب لها، ومن خلال القيم التى تتحقق فى الحياة. فتحقيق الرفاهية بالمعنى الغربى السائد فى الوقت الراهن، لن يحقق السعادة للناس، ولن يحقق الحياة التى ترضيهم. فإذا حاولنا أن نحقق إنتاجا أكثر ووظائف أكثر ودخولا أكبر، سنظل أسرى الفكرة الغربية عن التنمية، والتى لم تحقق لنا إنجازا، أو تغييرا فى الحياة.

فإذا قلنا إن الإنتاج وفرص العمل والتطوير الصناعى ضرورة، فهى كذلك بالفعل، ولكن فى سياق أى حياة! وإذا قال البعض إن تحقيق التقدم المادى والمالى يمكن أن يكون كافيا لتحقيق تحسن فى نوعية الحياة، فنرد عليه بأن هذا الهدف يصعب أن يتحقق، حيث يصعب تحقيق حياة غريبة عنا، كما يصعب أن نحقق الوفرة المادية، فينتج عنها حياة مرضية. ونظن أن المسألة تتجاوز ذلك، وتصل بنا إلى حد خطير، فكيف يمكن أن نتصور الحياة العربية، فى ظل تدهور الأوضاع الحضارية، وتراجع القيم الاجتماعية، ومع هذا ندخل فى نطاق الوفرة المادية والمالية، هل يمكن أن نتصور غير نوع من الكوارث؟

نقصد من هذا أن نطرح صورة الحياة العربية الراهنة مع تحقق قدر من التغيير فى الجوانب العملية ومستويات الدخل والنشاط الاقتصادى؛ وسنجد أننا بصدد حالة من التراجع الحياتى، ولكن مع قدر من الوفرة المالية. ولعل صورة مصر فى اللحظات الأولى من الانفتاح الاقتصادى تؤكد ما نذهب له. ففى السنوات الأولى لتغيير القوانين الاقتصادية من الاقتصاد الموجه للاقتصاد المفتوح، أو من النظام الاشتراكى إلى النظام الرأسمالى، حدث قدر واضح من الحراك المالى إن جاز التعبير. وتسببت هذه الحالة فى نوع من الاضطراب الأخلاقى والاجتماعى المؤثر والذى ضرب الأمة ضربات موجعة، وتواكب معه ظهور نماذج سلوكية سلبية مما دفع الكثرة من المتابعين لإدانة مجمل السياسات الانفتاحية.

وتلك التجربة ليست بلا دلالة، بل لها معنى حضارى مهم، فما حدث فى السبعينيات من القرن العشرين وعلى أرض مصر، كان نموذجا واضحا للنمو غير

المتوازن والحراك غير المتكامل، بل نقول كان نموذجا للتغيير المشوه. ونقصد من ذلك أن أدوات التغيير المستقبلى متعددة، وتحقيق النهضة يعتمد فى جانب مهم منه على تحقيق التطور المتوازن والمتكامل لجملة الجوانب الحياتية، وكذلك تحقيق التغير الذى يحافظ على التوازن الاجتماعى والحضارى، ويحافظ على بنية الأمة الاجتماعية. وما حدث فى السبعينيات لم يكن إلا حراكا منقوصا، وتغيرا مشوها، نتج عنه قدر من التغير فى الجوانب المالية لمستويات المعيشة، دون أن يرتبط ذلك بأى تغير نوعى فى قيم الحياة. وأدى ذلك فى النهاية إلى تأثيرات سلبية على القيم الاجتماعية والحضارية. وإذا نظرنا لتجربة الانفتاح الاقتصادى، كما سميت بعد ربع قرن من الزمان، فسنجد أن الجماعة المصرية أصيبت بهزات فى القيم والقواعد الحياتية، تفوق أى تحسن نسبى تحقق فى الأداء الاقتصادى.

ونعتقد أن الموقف الاقتصادى فى التجربة المصرية لم يصل إلى أى نوع من الاستقرار الاقتصادى، ولم يحقق نتائج مستقرة وراسخة بسبب هذا التشوه الحادث فى عمليات التغيير. والكثير يمكن أن يقال عن التوازن فى عمليات التغيير، ولكن الأساس الأول لهذا التوازن ينبع من ضرورة حدوث توازن بين تغيير المستوى المادى للحياة، وتطوير المستوى المعنوى لها. ونقصد من هذا ضرورة التوازن بين التطوير المادى والتطوير المعنوى. فهناك ضرورة حضارية وتاريخية لتحسين المستوى الحياتى العربى، والنهوض بجملة الأوضاع المعيشية من خلال رؤية تجعل التنمية تأخذ بعدا عربيا، يجعلها نهوضا أكثر من كونها تنمية، وذلك من خلال حراك حضارى يهدف لتنمية القيم، وتطوير سبل الحياة فى نموذج متكامل لا يفصل المعنى عن المادة، ولا يجعل مسار المادة يسبق مسار القيمة.

فهل يمكننا تصور مشروع مستقبلى عن التغيير فى المعنى، وهل يمكننا أن نضع خططا مستقبلية لتحسين نوعية الحياة، من حيث هى قيمة قبل أن تكون مادة؟ وبرغم غرابة الأمر، أو حتى صعوبة التصور، فإن الأمر لا يتطلب أكثر من رؤية إبداعية تقوم على تجديد تصوراتنا عن التغيير. فالحياة العربية تحتاج لنظرة خاصة تلائمها، ويمكننا أن نبدأ الطريق من خلال تحديد قيم الحياة العربية، ونرى أن تأسيس هذه القيم فى الحياة هو هدف للنهضة، ووسيلة لها أيضا. ونقصد من ذلك أن يبدأ مشروع النهضة ببرنامج للنهوض الاجتماعى، بوصف أن ذلك جانب من جوانب النهضة، وبوصفه وسيلة أيضا، لتمكين الأمة من تحقيق النهوض فى

المجالات الأخرى. فإذا كانت النظرة الغربية تبدأ عادة من الإصلاح الاقتصادى، ثم تربطه بالإصلاح السياسى، فإن النظرة العربية ـ حسب تصورنا ـ تبدأ من الإصلاح الاجتماعى والدينى، كأساس أول للنهوض الحضارى. ومن الإصلاح الاجتماعى نصل لمستوى يمكننا من الإصلاح فى المجالات العملية، ومنها الإصلاح الاقتصادى، ثم يأتى الإصلاح السياسى تتويجا لأسس جديدة فى الحياة، يكون على السياسة أن تعكسها وتعبر عنها.

الإصلاح الاجتماعى:

من الضرورى أن نحدد تصورا محددا للإصلاح الاجتماعى. ولعل التفكير فى الهوية العربية، والأسس التى تقوم عليها، يساعد كثيرا فى التوصل إلى أسس الإصلاح الاجتماعى. فالهدف المنشود من النهضة أن نعيد تماسك الأمة ونطور بناءها الاجتماعى، ونؤكد هويتها، ونعيد القيم العليا لمكانتها بين الناس، وفى الأنظمة السياسية والقانونية؛ لهذا تبدأ مشروعات النهضة من خلال العمل التربوى والدعوة كأساس أول.

والإصلاح الاجتماعى يشمل معالجة قضايا الأسرة، بوصفها الركيزة الأولى للأمة. وتصبح قضايا الطلاق مثلا من أهم المشكلات التى يلزم مواجهتها، ربما قبل غيرها من المشكلات العملية. وسنجد أن بعض القضايا والمشكلات الأساسية التى تواجهها الأسرة العربية تنبع من أسباب عملية أو اقتصادية، وهنا يتحقق لنا المدخل المناسب والذى يرسم لنا طريق المستقبل. فعلينا أن نركز الخطط المستقبلية على الجوانب الاجتماعية، ومنها نحدد القضايا العملية التى يلزم التصدى لها، تحقيقا لحل للمشكلة الاجتماعية الأساسية. وكأن مشكلات الأسرة ستمثل الأساس الأول الذى نبنى عليه خطط التطوير، ومن خلال معالجة مشكلات الأسرة، نصل للقضايا العملية التى يلزم مواجهتها تحقيقا لهدف تطوير أوضاع الأسرة العربية. وبهذا سنجد أننا نعالج القضايا الاجتماعية ونعمل على تطوير الحياة الاجتماعية، وفى الوقت نفسه نغير الأوضاع الحياتية والعملية والاقتصادية، ولكن من منظور علاقتها بحل القضايا الاجتماعية.

والواقع أن برامج التنمية المطبقة فى كثير من البلاد العربية والمستمدة من التجربة

الغربية، وغالبا ما تحوز على الدعم والمساندة الغربية، تقوم على تصور معاكس أو مقلوب. فالتنمية تقوم على الإصلاح الاقتصادى الذى يؤدى إلى آثار اجتماعية سلبية، يتم مواجهتها. ومعنى هذا أن الإصلاح الاقتصادى فى مراحله الأولى يؤدى إلى تدهور الأوضاع الاجتماعية والتى يتم التصدى لها فى مراحل تالية لإزالة آثار الإصلاحات الاقتصادية. ولكننا نتصور الإصلاح الاجتماعى فى صورة مختلفة: فأولا لن يؤدى الإصلاح الاجتماعى إلى تدهور الأوضاع الاقتصادية لأن المقصود بالإصلاح الاجتماعى تطوير الحياة الاجتماعية للأسرة ومن ثم للجماعة، ولمجمل الناس؛ مما يعنى أن الهدف هو تحقيق حياة أفضل وحل المشكلات المزمنة أولا حتى تصبح الحياة الاجتماعية مؤهلة للتفوق العملى. ومن الجانب الآخر نتصور أن برامج الإصلاح الاجتماعى سوف تشتمل على كثير من البرامج الفرعية الخاصة بالإصلاح الاقتصادى وربما تصبح فى النهاية برنامجًا إصلاحيا شاملا.

والهدف من ذلك أن نخطط للإصلاح الاجتماعى ونضع تصورنا لإعادة الأسس الاجتماعية والحضارية التى قامت عليها الأمة، وهو ما يمثل مرحلة إعادة القوة الحضارية للأمة وإعادة التماسك الداخلى وتحقيق الميزة النسبية للأمة والتى تكتسبها من وجدانها الحضارى الإيمانى. وحتى نحقق ذلك سنجد أن الحياة العملية تحتاج للتطوير والتغيير، حتى تلائم الحياة التى ننشدها فنضع تصورنا عن الإصلاح الاقتصادى والمالى والسياسى بتقدير أن إصلاح هذه الجوانب يخدم فى النهاية تحقيق الإصلاح بالمعنى الحضارى والاجتماعى. وعندما نطبق هذا التصور عمليا سنجد أننا بصدد برنامج للإصلاح الشامل يقوم على الأسس الاجتماعية والحضارية للأمة ويستند إلى القيم العليا الحاكمة فى الحضارة العربية الإسلامية ويعطى الأولوية لتحقيق التطوير فى قيمة الحياة ومعناها ويواجه المشكلة الاجتماعية قبل الاقتصادية.

الفصل الخامس

التوازن الحياتى العربى

من جملة القيم والقواعد الحاكمة للسلوك، والمميزة للثقافة العربية الإسلامية، يتكون نمط الحياة بما فيه من أساليب شائعة للتصرف فى المواقف المختلفة. كما تتشكل الطرق التى يسلكها الناس فى مواجهة مشكلات الحياة المتكررة. والنمط الشعبى غالبا ما يكون نتاج تلك القيم الموروثة، وكأنه استجابة من اللاوعى الجمعى للأمة. وغالبا ما يصعب على الناس تفسير بعض تصرفاتهم، أو يغلب على بعض التصرفات تسويغ شائع، ولكنها فى كل الحالات تكون أنماطا شائعة من السلوك. ويمكن للمتابع أن يقتفى أثر السلوك الشائع فى الموروث الثقافى للأمة، ولكن الناس تسلك حسب هذا الموروث، دون أن تفكر فى مصدره، وإن أدركت أصالته.

وإذا أبحرنا فى العقل الجمعى الشعبى سنجد موروثا ثقافيا متكاملا، يمكن أن نَعُدَّه فكرا مجردا له نظامه الداخلى واتساقه. وبرغم أن البعض يتصور أن الثقافة والفكر هما من أعمال العقل المثقف والمتخصص، فإن الحقيقة تشير إلى أن كل نمط من السلوك ينبع فى النهاية من منظومة فكرية تسببه. ونقصد من هذا أن أنماط السلوك الشائعة لدى الناس تمثل نتاجا لفكر مجرد ضمنى، يسود بين الناس، حتى وإن عجز البعض عن التعبير عنه فى صورة لفظية منسقة. وهنا يأتى دور المثقف والمتخصص، حيث يكون لديه القدرة على التعبير عن الفكر السائد لدى الناس، فى صياغات لفظية لها بناء رصين. وأهمية أن نجد من يعبر عن ثقافة الناس، تكمن فى أن هذا التعبير يسمح بتطوير الفكر وتجديده، مما يساعد على النهوض فى نهاية الأمر.

وعندما ننظر للتصرفات السائدة بين الناس فى العالم العربى، سنجد بعض المظاهر السلبية، كما نجد المظاهر الإيجابية. والبعض يتصور أن المظاهر السلبية هى تصرفات أو أنماط يجب التخلص منها، ولكنها فى الحقيقة تكون جزءا من المكون الثقافى السائد، بحيث لا يجب أن يكون موقفنا منها قائما على عزلها عن السياق الثقافى المتكامل الذى تنبع منه. ومن خلال فهم السلوك والتقاليد فى سياقها يمكن

أن نفهم وظيفتها ونطورها . ويبقى علينا فى النهاية واجب الحفاظ على القيم، التى تعمل الأنماط الشائعة على الحفاظ عليها .

ومن التحديات التى تواجه الفكر المتجدد تلك المتعلقة بالحكم على الأنماط والأفكار السائدة بين الناس، وكيف يمكن التمييز بين الأنماط الإيجابية وتلك السلبية . فأحيانا ما يندفع البعض ويصف كثيرا من المظاهر الشائعة لدى الناس، بأنها من بقايا التراجع الحضارى، ولا تعبر إلا عن التخلف . وبهذا يندفع البعض، لنقد الفكر والسلوك الشعبى، والشائع لدى الغالبية من الناس . وهنا تظهر واحدة من الأزمات التى تواجه أى فعل حضارى مستقبلى . فعندما يكون توجهنا المستقبلى قائما على رفض بعض الأنماط الشائعة لدى الناس، يكون علينا أن نفسر موقفنا هذا، ونحدد إلى أى مدى يمكن أن يكون موقفنا مقبولا من الناس .

ويمكن أن نسأل أنفسنا أحيانا : هل ما يراه بعض المثقفين من نقد لسلوكيات شائعة بين الناس يعبر عن ضرر هذه السلوكيات، أم يعبر عن موقف فئة من الناس لها ثقافتها المتميزة، أى يعبر عن فئة من الأمة، ولا يعبر عن الأمة كلها؟ والحقيقة أن هذا السؤال يكتسب أهميته بالنسبة لطليعة الأمة، والتى يكون عليها القيام بدور أساسى فى توجيه حركة الأمة نحو المستقبل . فعندما تتجه الطليعة إلى نقد سلوك الناس وهى مكلفة بتجديد حياتهم وثقافتهم، يمكن أن يبلغ نقد الطليعة للسلوك الشائع مبلغا يفصل بينها وبين الناس . وغالبا ما نجد فجوة ما بين بعض فئات الطليعة وبين الناس، وهى فى جانب منها نتاج الفجوة التى تحدث بين المثقفين من أتباع الثقافة الغربية وبين الناس . فحجم الفجوة الحادثة بين الثقافة الرسمية المفروضة والمهيمنة، والتى تنتمى غالبا للثقافة الغربية، قد خلق حالة ثقافية ابتعدت عن الناس، وابتعد الناس عنها . وتتأثر طليعة الأمة بهذا المناخ، وتتأثر أيضا بالجدل الدائر بينها وبين أتباع المشروع الغربى، مما يؤدى إلى إحداث فجوة ما بينها وبين الناس .

إن الحوار بين الموروث والوافد لا يخص العامة من الناس، قدر ما يخص المثقفين والمتخصصين . والنظر إلى سلوك الناس من خلال مفردات هذا الحوار، أو من خلال المعايير التى يفرضها هذا الجدل بين الموروث والوافد يعد نظرا من خارج السياق . فالأصح أن ننظر للحوار بين الموروث والوافد بحسبانه فصلا من فصول النضال من

أجل المستقبل، وفصلا من فصول صراع الأفكار. ولكن علينا أن ننظر للناس من داخلهم ولا نتعالى عليهم، أى علينا أن نحافظ على نظرتنا للناس بعيدا عن موقف التعالى الثقافى الذى أسس له تيار التغريب ووكلاء الغرب.

نقول هذا لأن بعض تأثيرات حالة العولمة والتغريب، تظهر فى قدر من عدم فهم السلوك الشعبى السائد، وبخاصة ذلك السلوك السلبى. والحقيقة أننا نحتاج لنظرة التفهم للسلوك الإيجابى السائد، وكذلك للسلوك السلبى السائد. والرغبة فى تغيير السلوك السلبى، لا تنفى أهمية تفهمه ومعرفة أسبابه، والنظر بدقة وعناية لقياس مدى أهمية تغييره. وتلك مسألة نراها غاية فى الأهمية، فليس كل ما نتصوره سلبيا، أو نراه بدائيا يلزم أن نغيره، بل قد يكون بعض ما نراه بصورة سلبية، غير محقق للضرر، وقد يكون بعضه مجرد اختيارات فئة من الأمة لا يلزم تغييرها. وقد تكون رؤية الطليعة والقيادات الفكرية والسياسية، ممثلة للسائد بين فئة من الناس، وليس سائدا لدى فئات أخرى.

وتلك القضية فى مجملها تدفعنا للوصول إلى النقطة الأساسية، وهى تتمثل فى أهمية دور الطليعة فى قيادة الأمة. والغالب فى تجارب التغيير والإصلاح فى القرن الماضى، أن كانت الطليعة الحركية والقيادات الدينية والشعبية، تقوم بدور كبير فى مواجهة التحديات التى تمر بها الأمة، كما تقوم بدور كبير فى قيادة الأمة؛ ولكن الكثير من محاولات التجديد الفكرى والفقهى، كانت تجرى بمعزل عن الجماهير، أو كان تأثيرها على الناس محدودا. فإذا كنا نرى ضرورة التجديد الفكرى والفقهى لصنع المستقبل، لهذا نرى أهمية التلاحم بين المجددين وجمهور الناس، والبعد عن النظرة التى يمكن أن تفرق بين التجديد والناس، فمناط التجديد فى النهاية هو تجديد فكر الناس.

وإذا أخذنا مثالا من المواقف الدينية المتشددة وبعض الأفكار السائدة، فسنجد كثيرا من الأفكار التى يمكن أن نرى أنها لم تعد ملائمة للعصر، بوصفها أفكارا مفرطة فى التشدد، أو أفكارا لا تتلاءم مع التفكير الدينى المتجدد. وقد نرى أن الناس تميل إلى الإفراط فى الغيبيات، أو يسود تفكيرهم بعض الأفكار التى قد يراها المتخصصون أميل للخرافات. وإذا كنا فى النهاية بصدد مواقف تخرج بالفعل عن الفكر الدينى، وقد تكون أمورا لا تنتمى للأصول الدينية، ولكنها تمثل بعض

الفروع، ويرى بعض المتخصصين فيها فكرا متراجعا وغير ملائم، فهل يجوز تغيير هذا الفكر؟ وهل يعد تغييره ضروريا، أم أنه قد يكون مجرد تفكير بسيط، يلائم من يعتقد فيه؟

ولنحدد مثالا، ففى مسألة المظهر الخارجى والتدين يدور الكثير من الجدل، وبالطبع نجد من يأخذ موقفا ينم عن التفريط، وآخر يأخذ موقفا يعبر عن الإفراط، وتلك غالبا ما تكون مواقف شائعة فى معظم القضايا الثقافية. وفى الكثير من الأحيان نتوقع أن يكون التفريط بين القلة، وكذلك نتوقع أن يكون الإفراط بين القلة. ولكن أحيانا ما نجد الإفراط، أو ما نراه نحن إفراطا يسود بين الناس؛ فهل يصح لنا أن نسميه إفراطا؟ وهل يلزم أن نعمل من أجل تغييره؟ وهل من شروط النهضة، أن نغير كل ما يمكن أن يكون إفراطا فى غير موضعه؟ أم أن هذه المسألة تعد ضمن اختيارات الناس التى تمثل مجالا للتنوع؟

إننا نتصور أن هناك قدرا من المبالغة فى الحكم على التصرفات السائدة لدى الناس، وربما ينتج هذا من الحساسية الشديدة تجاه الوضع الراهن لأمتنا، مما يدفعنا لنقد الذات لدرجة نتصور معها أهمية تغيير معظم الأنماط السلوكية السائدة. والحقيقة أن النهضة لا تحتاج لتغيير بساطة السلوك والتصرف التى تميز الإنسان الشعبى، بل إن هذا النمط، وهو نمط قاعدى أساسى، يمكن أن يصاحب حالات التراجع الحضارى كما يصاحب حالات الصعود الحضارى. ففى النمط السائد لدى عامة الناس، ليس كل ما نراه سلبيا فيه يعبر عن التراجع الحضارى أو يؤدى له، فبعض السلبيات ليست إلا تعبيرا عن الاختلاف فى وجهات النظر. وعلينا أن نميز بين السلبيات التى يجب أن نعمل على تغييرها، والسلبيات التى نراها كذلك، برغم أنها تمثل اختيارات ليس لها دور فى تكريس حالة التراجع الحضارى.

وقد يرى البعض صعوبة التمييز، ولكن هناك أسسا حقيقية تساعدنا على التمييز، وهى وظيفة السلوك والفكرة، وتأثيرهما على المواقف العملية، وعلى عمليات التغيير الحادثة فى الواقع. فإذا تكلمنا مثلا عن الإفراط فى الأمور الخاصة بالمظهر، سيكون علينا أن نسأل عن العلاقة بين هذا الموقف، وبين تلقى العلم، وتحقيق التطور العملى. فإذا كان البعض يتحفظ فى مسألة المظهر الخارجى، دون أن يؤثر هذا على أدائه العملى، وعلى قدرته على التجديد، أو دون أن تكون دعوته

مؤثرة تأثيرا سلبيا على مواقف الناس من نضالهم الحضارى المستقبلى، ففى هذه الحالة نرى أن المسألة لا تتعدى أن تكون موقفا خاصا بمن يؤمن به، لا يجوز له أن يفرضه على غيره، كما لا يجوز لغيره أن يحاول تغيير موقفه، أو أن يَعُدَّ هذا الموقف عائقا أمام النهضة، وكأن النهضة لا تحدث إلا بالتخلص من هذا النمط السلوكى أو الموقف الفكرى أو الفقهى.

إن الالتزام بالتقييم العملى للمظاهر السلوكية السائدة بين الناس، يساعدنا على إجراء تقييم للواقع الراهن فى ضوء متطلبات النهوض. ومن خلال تحديد دقيق لما تتطلبه عملية التغيير يمكننا أن نفصل بين المظاهر المعبرة عن التنوع داخل الأمة، والمظاهر التى تعرقل النهوض. والحفاظ على التنوع الداخلى فى الأمة يعد أساسا للمحافظة على وحدة الأمة التى تتحقق من خلال تنوعها، ولا تتحقق من خلال تنميطها؛ بل نعتقد أن محاولة تنميط الأمة، والعمل على توحيد سلوكها، يمكن أن يؤدى إلى ضرب وحدتها. فالتنميط يعنى أن هناك من يفرض مواقفه على الآخرين، وبالتالى يؤدى التنميط إلى وجود فئة داخل الأمة تحتكر لنفسها تحديد المرغوب والمرفوض، وهو ما يتعارض مع طبيعة الأمة، كما يتعارض مع سيادة القيم العليا، والتى يفترض ألا تتجسد أو تحتكر فى فئة أو جهة ما. ويبقى بعد ذلك دور أساسى لعملية التجديد، والتى يلزم أن ترتبط بتغيير الحياة، وترتبط بضرورات النهوض.

وفى الأمة العربية الإسلامية، شأنها فى ذلك شأن غيرها، يوجد كثير من الجماعات والفئات، التى تختلف فيما بينها فى الثقافة والفكر والسلوك والتصرف، وتعبر عن التنوع داخل إطار الوحدة. وعلينا أن نراعى اختلاف الناس تبعا لاختلاف ثقافاتهم وتعليمهم، واختلاف ظروفهم وأعمالهم، وكل هذه الاختلافات تنشئ تنوعا فى المواقف، لأن ما يناسب فئة لا يناسب غيرها، وما يناسب موقفا ما قد لا يناسب مواقف أخرى. ولهذا يصبح علينا إدراك التنويعات الداخلية، والتى تتمثل فى مظاهر سلوكية، ومواقف عقائدية متعددة، ولكنها كلها فى النهاية ترجع للمرجعية الحضارية والدينية للأمة.

ومن الضرورى هنا التفرقة بين العامة من الناس، وبين المتخصصين. فالمتخصص فى المجالات الثقافية والعلمية، يكون له موقف أكثر عمقا فى مجال تخصصه عن غيره من غير المتخصصين، أو المتخصصين فى مجالات مختلفة.

ولهذا يمكننا أن نتوقع وجود تنوع فى المواقف، حيث إن العامة من الناس يغلب عليهم الميل إلى الفكرة المباشرة، والتى تؤدى إلى قواعد مباشرة يتم اتباعها فى الحياة. ونصل بذلك إلى واحدة من الخصائص المهمة فى الثقافة العربية الإسلامية، حيث نجد ميلا واضحا للمقولات المحددة، والبعد عن الغموض، وتفضيل الأفكار التى يكون لها نتائج مباشرة، وتحدد قواعد وتعليمات محددة. وتلك الخاصية لها ما يسوّغها فى الثقافة العربية الإسلامية، حيث نجد الميل الواضح لوضع قواعد منظمة للحياة. ولأن الحياة العربية تعتمد على النظام الاجتماعى والحضارى والدينى، لهذا يميل الناس إلى تحديد أفكارهم فى صورة نظامية، تعرف السلوك المرغوب وذلك المرفوض. وهو ما يؤدى للبعد عن الجدل الفكرى والفلسفى إلى حد ما. لأن التنظيم يحتاج إلى الوضوح، كما يحتاج إلى القواعد المتفق عليها.

وكثيرا ما نلاحظ الميل الواضح للمسائل الشكلية، ويغلب علينا تصور هذا الميل نوعا من التراجع أو التخلف أو البدائية؛ ولكن حقائق الواقع تؤكد أن هذا الميل يرتبط ارتباطا مباشرا بالميل إلى تنظيم الحياة، من خلال قواعد سلوكية محددة. وإذا تصورنا أن هذا الميل للاهتمام بالجوانب الشكلية يمثل سلبية يجب التخلص منها، فإننا بذلك نحاول تغيير القواعد السلوكية العينية إلى قواعد فكرية مجردة، والفرق بينهما كبير. فالقواعد العينية، تمثل قواعد محددة لها شكل وأسلوب محدد، ويمكن ملاحظتها والاتفاق عليها؛ أما القواعد الفكرية المجردة، إذا لم تعرف تعريفا سلوكيا محددا، تصبح فكرة عامة يمكن تطبيقها فى صور وأشكال متعددة، ويجوز الاختلاف حول أسلوب تطبيقها.

والغالب فى الثقافة العربية الإسلامية أن الحياة تنظم من خلال القواعد السلوكية، والتى تحدد على وجه الدقة، شكل وأسلوب السلوك المرغوب، يسمح باتباع القاعدة، كما يسمح بتحديد السلوك الخارج عليها. والقواعد السلوكية المتفق عليها بين الناس تمثل التطبيق العملى للأفكار المجردة؛ أى أن الناس تتفق على التطبيقات العملية لأفكارها المجردة. ويصبح السلوك المتفق عليه هو النموذج الواقعى التطبيقى للفكرة التى آمن بها الناس. فالأفكار المجردة تتحول إلى قواعد سلوكية محددة. ومن هنا نصل للمدخل المناسب للتعامل مع قضية التجديد الفكرى والفقهى. فالناس تحتاج إلى القواعد المنظمة للسلوك، كما أن النظام

العربى يقوم على هذه القواعد، لأنه يعتمد على التنظيم النابع من النظام الاجتماعى، وليس التنظيم النابع من القانون.

وهنا يتركز دور الطليعة فى دراسة القواعد السلوكية المنتشرة بين الناس، وكذلك دراسة الأفكار المجردة، والقيم العليا الحاكمة، والتى نبعت منها هذه القواعد. ومن خلال الرؤية المتعمقة يمكن أن نصل إلى التطبيقات التى تعوق النهضة والتى تحتاج إلى التجديد، وتلك التى لا تعوق النهضة، ولا تمثل إلا نوعا من التنوع الداخلى. وعندما نحدد التطبيقات التى تعوق النهضة، يكون علينا أن نجدد هذه التطبيقات بتطبيقات أخرى، وننشرها بين الناس. ولكن علينا أن نتجنب فكرة الخروج من النماذج التطبيقية العملية، ومحاولة جعل النظام فى صورة مجردة وعامة. فالقواعد أنواع، منها القواعد المجردة، والقواعد العينية أو التنفيذية. فقد تكون القاعدة عامة، وعلى الناس تحديد كيفية تطبيقها؛ أو تحدد القاعدة فى صور تطبيقية محددة، ويكون على الناس أن تتبع هذه الصور.

والحقيقة أن الإنسان العربى يبحث عن القواعد التطبيقية المحددة، والتى تتحول لنماذج للسلوك متفق عليها، ثم يتبع الناس هذه القواعد تحقيقا للقيم العليا. فإذا أردنا أن نغير هذا الوضع، وتصورنا ضرورة أن تكون القاعدة عامة، ويكون للناس حرية تطبيقها باجتهادات مختلفة، نكون بذلك قد خرجنا عن الشائع بين الناس والممكن فى تصورهم. فالناس لا يمكنها أن تتحول إلى جماعة من المجتهدين، يقوم كل منهم بتحديد الصور التطبيقية الملائمة للقواعد العامة، ويجتهد كل منهم فى كيفية تطبيق القيم العليا. وهو أمر غير ممكن عمليا، كما أنه يخالف الحقائق الواقعية، فلا يمكن أن يكون الاجتهاد عملا يوميا، حتى وإن كنا نتكلم عن نطاق محدود للاجتهاد، أى نتكلم عن الاجتهاد فى الأمور الشكلية والظاهرية.

من جانب آخر علينا أن نلاحظ أن وحدة الأمة تأتى ليس فقط من الاتفاق على القيم، ولكن من الاتفاق على التقاليد، وهى النماذج التطبيقية للقيم. ولا يمكننا أن نتصور تحقيق وحدة الأمة، بدون الاتفاق على تقاليد محددة تحكم السلوك والفعل الإنسانى. فالاتفاق على الجوهر الذى يمكن أن نستنتجه، لا يكفى لتحقيق اللغة المشتركة. وعندما يتفق الناس على المعانى، يتم ترجمة هذا الاتفاق إلى

كلمات محددة. ولن تكون للناس لغة مشتركة، إذا ترك لكل منهم التعبير عن المعانى المتفق عليها بكلمات مختلفة. واللغة هنا هى التطبيق الملاحظ والمحسوس للمعانى والأفكار والقيم المجردة. وما ينطبق على اللغة ينطبق أيضا على مختلف دروب السلوك. فالناس تحدد الطرق والأساليب التى يتم التعبير بها عن المشاعر والمعانى، ولا نتصور أن يعبر كل شخص عن المعانى بطريقته الخاصة، وإلا فقدنا إمكانية التواصل بين الناس.

ونعنى بهذا أن الأمة العربية الإسلامية تنتمى إلى قيم واحدة، وهذه القيم تحكم حياة الناس، وتحقق بذلك حاكمية القيم العليا، وحاكمية العقيدة الدينية والحضارية فى حياة الناس. ولكن فعل الحاكمية المتحقق للقيم والعقائد ينفذ من خلال اتفاق على أشكال التطبيق المعترف بها. ولكن هذه الأشكال لا تمثل نمطا واحدا، بل تمثل تطبيقات متعددة ومتنوعة يتفق عليها الناس، وتختلف الفئات والجماعات داخل الأمة فى الأنماط المتفق عليها. والذى يجمع كل الأمة معا هو القيم العليا، وكذلك هو تنظيم القيم فى إطار تطبيقى، يحولها إلى قواعد نافذة على أرض الواقع.

والقواعد السلوكية المحددة، وما بها من أنماط وأشكال وأساليب، لم يحددها أحد، ولم تفرض من جهة، بل غلب عليها أن تنبع من الناس عبر الوقت، وتنوع فيها الناس بقدر التنوع فى كثير من الجوانب والمجالات الحياتية، فأصبح التنوع نابعا من تعددية حقيقية. وبهذا نصل إلى الجوانب التى يجب الحفاظ عليها، فأولا: نحتاج للمحافظة على التنوع والتعدد، وثانيا: نحتاج للحفاظ على وجود النماذج التطبيقية للقيم والقواعد العامة بوصفها أداة تحقيق القيم، وثالثا: علينا أن نحافظ على القدرة على التجديد ونحقق التجديد الضرورى، والذى يحقق أهداف النهوض.

وبهذا لا يكون فعل التجديد نقدا للأشكال السلوكية، ونقدا للشكليات والمظاهر فى حد ذاتها، دون تحديد بديل لها، بل نرى أن التجديد الحقيقى المطلوب، هو تجديد للنماذج السلوكية التطبيقية وتحديد لنماذج غيرها. وهكذا ننظر للواقع بنظرة نقدية تعبر عن الواقع، وتفهمه من داخله. فنرى أن الناس تتبع أنماطا متنوعة فى الحياة، ونحاول أن نرى أهداف النهوض، فإذا كان بعض هذه الأهداف يصطدم ببعض النماذج السلوكية السائدة، كان علينا أن نجدد هذه النماذج. وهنا يجب

الحذر من الاكتفاء بمحاولة تنحية المظاهر السلوكية التى يمكن أن تكون سلبية؛ فأى تراجع للنماذج المتفق عليها، دون بدائل جديدة متفق عليها أيضا، يخلق حالة من الاضطراب، بعضه يحدث نتيجة لمراحل الانتقال من نمط سلوكى لآخر، ولكن استمراره يؤدى إلى آثار سلبية قد تفوق الأثر السلبى للسلوك موضع النقد.

ومعنى هذا أننا نحتاج إلى المجدد الذى يجدد الفكر والفقه، ويحول هذا التجديد إلى نماذج سلوكية جديدة، وهنا يختلف موقف المجددين، فالبعض يرى عدم أهمية تحديد أنماط سلوكية متفق عليها، ويكتفى بالقواعد العامة، والتى يمكن تطبيقها بعدد من الأساليب والأشكال. ولهذا نرى عبر الواقع أن بعض قيادات الرأى يكون لها أثر أكبر من غيرها، برغم أن دورها فى التجديد قد يكون أقل من غيرها. وربما يعبر هذا عن تقسيم طبيعى للأدوار، فيكون على البعض تجديد الأفكار، ثم يكون على البعض الآخر نشر نماذج سلوكية جديدة. وإذا صح هذا، يصبح من الضرورى إقامة التفاعل بين المجددين فى المجالات المختلفة.

وهنا تبرز أهمية التواصل بين قيادات الرأى والحركة عبر الأمة، حتى تتكامل أدوارهم، وتصل للناس فى النهاية بالصورة المناسبة والمفيدة لتغيير نمط الحياة، حتى يلائم متطلبات تحقيق النهوض. ومعنى هذا أن الفرقة بين القيادات والفجوة بين عملية التجديد من جانب، وبين عملية التأثير على الرأى العام وقيادة حركة الجماهير من الجانب الآخر، يمكن أن تعرقل حركة النهوض. وإذا ركزنا أكثر على عملية التنسيق بين قوى التغيير، يمكننا تحقيق نتائج أفضل نحو المستقبل. والفرقة الحادثة فى بعض الأحيان، بين فصائل قوى التغيير، والتى قد يكون بعضها نتاج الاختلاف فى الحركة أو الاختلاف فى الفكر؛ هذه الفرقة تهدر فرصة التفاعل بين البدائل والأفكار، وتعطل التجديد الذى يعتمد فى جانب منه على تفاعل الفكرة عبر الناس، وبين بدائلها.

ومن هذه النظرة علينا أن نعيد التفكير مرة أخرى فى الواقع الراهن، وفى تقييمنا لحركات التغيير، ونرى الدور الذى قامت به فى محاولة للفصل بين التعدد فى وجهات النظر، والنقد من خلال أسس تحقيق النهضة. فالكثير من الأمور، تصورها البعض معرقلة للنهوض، وهى فى الحقيقة معبرة عن التنوع، كما أنها ملائمة للناس أو بعضهم. فإذا أعدنا النظر، يمكننا أن نحدد المقصود بالتجديد،

والحدود المطلوب تحقيق التجديد فيها تحقيقا للنهضة، دون أن يتحول التجديد إلى عملية لإعادة التنميط الاجتماعى للناس .

وهنا تبرز أهمية المجدد الحركى والفقيه الحركى، وهو عماد نهضة هذه الأمة . ونعنى به المجدد الذى يقف بين الناس، ويعبر عنهم، ويخوض المعارك من أجل التجديد، ولكنه يلتزم بما يناسب الناس الذين يوجه لهم الخطاب . فيأتى فعل التجديد من الناس ولهم فى نهاية الأمر . وعلى المجدد أن يتحدى الأنماط السلبية، ويتحدى الجمود، ويتحدى معوقات النهوض، ولكن عليه فى الوقت نفسه أن يعبر عن الناس بأسلوب يصلح لهم . ويتبلور دور المجدد فيما يقدمه من نموذج أو نماذج حياتية جديدة، فيسن للناس سنة تجدد لهم حياتهم، وتبعث طاقات النهوض بداخلهم، وتحول طاقاتهم إلى البناء والتعمير .

التسامح والتشدد :

ترتكز الحياة العربية على مجموعة من القيم الإيمانية والاجتماعية، ولهذا تقوم القيم بدور مهم فى تنظيم الحياة . وتمثل القيم مصدرا رئيسيا للقواعد الفاعلة فى الحياة، وهى تستمد من الموروث الحضارى والدينى للأمة . ويميل الناس أحيانا للتشدد، وأحيانا أخرى يميل الناس للتسامح . وربما نجد الميل للتشدد فى مجالات أو مواقف محددة، كما قد نجد التسامح فى مجالات ومواقف أخرى . ويدور جدل متصل حول مسألة التشدد، ويغلب على البعض تصور أن الناس تتشدد فيما لا يحتاج التشدد، وأن الغالب على عامة الناس، هو التشدد فى غير موضعه . وعلينا أن نعرف التشدد قبل أن نحدد دور التشدد فى عملية النهوض وإحياء التقاليد العربية .

فالتشدد فى أمر ما هو اتخاذ مواقف بالإدانة والمنع والرفض تجاه نوع من السلوك، يصل بهذه الإدانة إلى حد يراه البعض متشددا بدون مبرر منظور . والتشدد أيضا، هو التشديد على النفس، فيضع الناس لأنفسهم قواعد صارمة، ويلتزمون بها، أو قد يكون تشديد البعض على البعض الآخر، أو تشديد جماعة على الناس، أو تشديد قيادة على الناس أو على أتباعها .

وفى البداية علينا أن نؤكد أن التشدد له أصلا معنى إيجابى . فالشدة من العزم والتصميم، والتشدد فى معناه الأول هو الحسم والصرامة فى مواجهة المخالفات

أو الانحرافات. فالتشدد في تصورنا هو سلوك مطلوب لذاته، من حيث هو تشدد من أجل الحفاظ على القيم والقواعد المتفق عليها بين الناس. ونحن نحتاج للتشدد في فترات الازدهار كما نحتاج إليه في فترات التراجع الحضاري. ففي فترات الازدهار، يقوم التشدد بحماية منجزات النهضة، وفي فترات التراجع الحضاري يقوم التشدد بحماية الأمة من الانهيار. ولهذا فالتشدد المقصود هو الموقف الحازم من المظاهر السلبية، وهو أيضا الموقف الحازم المدافع عن الحق والعدل، والحامي لقيم الأمة، والمدافع عن أرضها وكرامتها. وذلك هو التشدد في موضعه.

والتشدد يكون في ظرف محدد، وأمام متغيرات وبيئة محددة، ويكون بذلك استجابة لما يثيره هذا الموقف من اعتبارات. التشدد هو موقف في موقف، ولا يمكن أن نفهمه على العموم والإطلاق، بل علينا أن نرى فعل التشدد في موقفه، حتى نعرف الوظيفة والأثر الواقعي للموقف المتشدد. والبعض يغلب عليه النظر للتشدد على سبيل العموم، وكأنه موقف عام أو مطلق لا يرتبط بموقف محدد. وإذا نظرنا للتشدد بدون الأسباب الدافعة له، فسيغلب علينا النظر له بوصفه تشددا في غير موضعه، أي إفراطا. لأن التشدد هو فعل موجه لموقف ويعمل على تغييره، أو الحد من آثاره السلبية، لذلك لا يمكننا النظر له بمعزل عن الموقف الذي يواجه بالتشدد. وإذا قمنا بتقييم كل فعل متشدد بعيدا عن موقفه، فسيغلب علينا رفض التشدد، وحسبان أن كل تشدد، هو نوع من الإفراط.

والتشدد المحقق للدفاع عن النفس وعن القيم، يصبح تشددا في موضعه، بل يصبح موقفا نضاليا عندما يكون الموقف يمثل تهديدا لقيمة أو معنى سام، ويجب الحفاظ عليها. والتشدد الذي لا يحقق أثرا إيجابيا، ولا يعد فعلا نضاليا تجاه الأخطار التي تواجه الأمة، هو ما يمكن أن نَعُدَّه تشددا في غير موضعه، أو نَعُدَّه تشددا بغير مسوِّغ. والحاصل في الواقع الراهن للأمة، أن التشدد يسود في كثير من المواقف، ولكن المخاطر تتزايد أيضا. فالأمة مهددة بسبب تكالب كثير من التحديات الداخلية والخارجية، والتشدد كموقف شائع يؤدي إلى حماية الأمة من تلك الأخطار. ولهذا نرى أن التشدد السائد في المعايير والقواعد السلوكية في الواقع العربي الراهن، يعبر عن حالة التهديد التي تتعرض لها الأمة.

وعندما ننظر لنتاج التشدد الراهن، سنجد أنه شكل أفكارا متشددة في أمور

فرعية متعددة بدرجة تؤدى فى النهاية إلى عرقلة التجديد الحضارى. ولكن الأمر يختلف إذا نظرنا له من خلال المعنى المؤقت للتشدد، حيث يكون التشدد مرهونا بظرفه وزمنه. ولهذا نرى من الأهمية أن تكرس الجهود لمواجهة التحديات التى تمر بها الأمة، حتى ينتفى السبب المباشر للتشدد، وعندها يمكن أن ندعو الناس للبعد عن الإفراط.

والأصح، ألا نسمى التشدد فى غير موضعه تشددا، بل نسميه إفراطا. ويصبح التشدد فعلا إيجابيا ندعو الناس له، وعندما تزول أسباب التشدد ويصبح نوعا من الإفراط، ندعو الناس للبعد عن هذا الإفراط. وبهذا نستطيع إعادة تعريف التشدد، ونجعله من أدوات مواجهة التحديات. فعلينا أن نتشدد تجاه كل المخاطر التى تواجه الأمة، ولن يكون هذا إفراطا بقدر ما يكون ملائما وكافيا لمواجهة الأخطار التى نتعرض لها، بل يصبح التشدد ضرورة وواجبا علينا.

ففى التقاليد العربية الكثير من القواعد التى تحافظ على الأخلاقيات العامة، وسنجد أن هذه القواعد يغلب عليها التشدد كثيرا فى الواقع الراهن، ولكنه تشدد يواجه حالة من حالات الانحلال المنظم، والتى تنتج من الظروف الراهنة، والتى تسود فيها محاولات التغريب والعولمة والهيمنة الثقافية الغربية. ولهذا يعد التشدد وسيلة مناسبة لمواجهة هذه الأخطار التى تواجهها الأمة. وعلينا أن نلاحظ أن عامة الناس تسلك سلوكا تلقائيا فطريا، ينم عن ذكاء فطرى، حيث يميل الناس للتشدد بدرجة كبيرة، كلما زادت المخاطر التى تمر بها الأمة. ونعتقد أن الكثير من التقاليد العربية، قد بلغت شأنا ملاحظا من التشدد، بسبب حالة التغريب والغزو الثقافى التى تمر بها الأمة منذ بداية القرن العشرين على الأقل.

ولا نتصور أن تغيير حالة التشدد يأتى أولا، بل يلزم أن نغير حالة الخطر التى نتعرض لها، ومن ثم نغير حالة التشدد. وغالبا ما يحدث التغير تلقائيا، حيث نتوقع أن انخفاض درجة المخاطر التى تتعرض لها الأمة، سيؤدى إلى انخفاض مماثل فى درجة التشدد. ويظل التشدد ضرورة إلى أن يفقد الوظيفة المطلوبة منه. ولكن التعرض للمخاطر المنتشر فى الواقع الراهن، يؤدى إلى قدر من فقدان الشعور بالأمان، ينتج عنه الإفراط فى التشدد، أو يتم تعميم حالة التشدد إلى مواضع غير مؤثرة فى مواجهة المخاطر التى تمر بها الأمة. وهنا يأتى دور التجديد

الذى يجب أن يراعى وظيفة التشدد ويعمل على مواجهة الإفراط فى التشدد، والذى لا يكون له وظيفة فى حياة الناس. وحتى يتحقق ذلك علينا أن نفهم مواقف الناس ونفهم دلالة تشددهم، حتى يمكننا أن نعالج المشكلة الأساسية التى تهدد استقرار حياتهم، وحتى يمكننا التمييز بين التشدد الإيجابى والإفراط فى التشدد.

والمشكلة الأساسية التى تنتج من التشدد هى النتائج الجانبية له، وتتمثل فى تشدد موقف الناس بعضهم من بعض؛ أى تشدد موقف الفرق والتيارات السائدة بين الناس. وهى فى الحقيقة أكبر مشكلة نواجهها الآن وتعرقل فعل النهوض.

فالنهضة لا تقوم بفريق دون الآخر، بل تقوم النهضة أساسا من خلال الفعل الحركى الجمعى للأمة. ولهذا لا نستطيع تصور حدوث النهضة إلا إذا شملت مختلف مكونات الأمة، وإن بدأ الفعل فريق دون غيره نتوقع أن المسيرة لن تكتمل إلا عندما يلحق الباقون بالأولين. فنحن نحتاج إذن للعمل الجماعى الهادف للتغيير، ونحتاج إلى تجميع الأمة بكل جماعاتها وفئاتها فى فعل مشترك للنهوض، مهما اختلفت الأدوار وتعددت المواقف.

هنا يبرز الجانب السلبى من حالة التشدد العام التى سادت فى الأمة. فهذه الحالة أدت إلى اتخاذ مواقف متشددة من الناس تجاه بعضهم البعض. وأيضا أدت هذه الحالة، إلى اختلاف الناس فيما وصلوا له من حالة تشدد، بل اختلف الناس أيضا على المواقف المتشددة؛ مما أدى فى النهاية إلى توسع فى حالة الاختلاف الداخلى. وفى البداية يجب أن نسأل عن هذه الحالة، حيث يختلف الناس فى موقفهم الدينى مثلا، ويرفض كل فريق موقف الآخر. والحقيقة أننا نتصور هذا الوضع بوصفه من طبائع الأمور، كما أنه يعبر عن التعددية والتى يجب أن نحافظ عليها. ولذلك لا نَعُدّ كل اختلاف أيا كان مداه، فعلا سلبيا؛ بل علينا أن نميز بين الأثر السلبى للاختلاف، وبين الاختلاف فى حد ذاته.

وكلما كان الاختلاف لا يؤثر على وحدة الأمة، ووحدة هدفها ونضالها المشترك، تمكنا من النظر لهذا الاختلاف بوصفه من طبائع الأمور. وعندما يصل الاختلاف للحد الذى يؤدى إلى اختلاف طريق الناس، فلا يجمعهم فعل النهوض والتغيير، ويؤدى إلى حدوث الفرقة المانعة للتعاون، أو الفرقة المانعة للتعايش، عندئذ يكون الاختلاف قد حقق نتاجا سلبيا على أرض الواقع، وعرقل فعل

النهضة . وهنا نكون بصدد الإفراط ، أو التشدد فى غير موضعه . وهذا الموقف لا يحدث فقط من الأكثر ميلا للتشدد فى أمور الدين والأخلاق ، بل يحدث أيضا من الأكثر ميلا للتسامح . فالمتشدد يرفض تسامح المتسامح ، ولكن المتسامح أيضا يرفض تشدد المتشدد ، وبهذا يتبادل الطرفان الرفض ، مما يؤدى إلى إهدار احتمالات العمل المشترك ووحدة الغاية والهدف .

ويكون على كل الأطراف أن تعيد تحديد مواقفها ، حيث إن الاختلاف يمكن أن يتحول إلى التكامل والتنوع المفضى للثراء ، ولا نظن أن الاختلاف يمنع العمل المشترك ، بل يجعل منه إثراء فى الفعل والحركة . وهكذا نحدد هدفنا الأول تجاه مسألة التشدد ، أن نجعل التشدد فى موضعه ، ونوظفه سلاحا فى معاركنا ، ونمنع آثاره الجانبية والتى قد ينتج منها حدوث الفرقة فى الأمة . ولهذا علينا أن نواجه تشددنا بعضنا تجاه بعض ، ولا نواجه التشدد فى حد ذاته بوصفه فعلا نضاليا . وحتى يتحقق لنا ذلك ، علينا أن نبدأ من الأهداف المشتركة ونرتكز على القيم المشتركة ، فنتفق على تحقيق هذه الأهداف والقيم ، وإن اختلفت الطرق والدروب .

وفى المقابل من هذا ، سنجد أن التسامح أيضا يثير كثيرا من المشكلات والقضايا . وما قلناه عن التشدد يقال أيضا عن التسامح . فالتسامح معنى إيجابى ، وعلينا أن ننظر للتسامح ونرى الموقف الذى يواجه بالتسامح ، لنعرف ما إذا كان التسامح فى موضعه أم أنه تسامح فى غير موضعه . والتسامح فى موضعه ، يأتى من أن الناس تتسامح فيما لا يؤدى إلى المساس بالقيم والعقائد والمبادئ العليا . وبالتالى يكون تسامح الناس فى الفروع ، وليس فى الأصول . وعندما يتسامح الناس فى الأصول ، يكون تسامحهم فى غير موضعه ، والحقيقة أنه يصبح تفريطا . وعلينا أن نميز بين التسامح فى موضعه ، والتسامح فى غير موضعه . والمشكلة الأساسية فى مسألة التسامح تكمن فى معنى الاعتدال . فالاعتدال مسألة نسبية مثله مثل التشدد . ولهذا يختلف الناس فى تقدير المواقف ويختلفون فى تحديد مواقفهم . والبعض يرى أن الاعتدال يذهب بنا بعيدا عن التمسك بالأساسيات ، والبعض الآخر يرى أن التشدد يذهب بعيدا عن الأصول الواجبة الاتباع .

وكأن المشكلة الراهنة فى الحياة العربية ، أن الموقف من التقاليد العربية الموروثة ،

والموقف من الموروث الحضارى تنوع بين الناس ، ما بين متسامح ومتشدد . مما أدى فى النهاية لنماذج من الإفراط ، ونماذج للتفريط . ولهذا غلب علينا حالة من التنازع الداخلى حول أهمية كل موقف أو ضرره ، وزادت حالة التنازع الداخلى ، بسبب الأحكام التى نلقى بها فى وجه المختلف عن موقفنا . لهذا تزايدت حدة الاتهامات ، وتكرر الحديث عن الكفر أو التخلف . وأصبح كل فريق يرفض أن يتعامل مع الفريق الآخر ، بل أصبح كل فريق يضع لنفسه هدفا فى جدول أعمال التغيير ، كى يغير موقف الفريق الآخر . وبرغم أن إصلاح الحالة الداخلية للأمة من أهم جوانب أى عملية للتغيير ، فإن هدف التغيير هو تغيير واقع الأمة ، وليس تغيير واقع التيارات الفاعلة فى الأمة .

وعلينا فى البداية الحذر من فكرة اعتماد التغيير على محاولة كل طرف لتغيير موقف الطرف الآخر ؛ فإن الهدف الأعلى للتغيير هو النهوض بالأمة ، وسوف تبقى الأمة متنوعة ، وستبقى بها الفرق والتيارات تستمد منها قوتها وتنوعها . والتحدى الحقيقى الذى نواجهه هو التشدد فى غير موضعه ، أى الإفراط الذى يعيق التغيير والتجديد ، والتحدى الآخر الذى نواجهه أيضا هو التسامح فى غير موضعه ، أى التفريط ، والذى يعيق نضال الأمة ، ويؤخر معارك المستقبل . وليس الأمر مسألة كيف نعرف الإفراط ، ولا كيف نحدد التفريط ، فالأمر ليس مشكلة ثقافية بقدر ما هى واقعية . من هنا تبرز أهمية النقد الذاتى والمراجعة لكل فصائل الحركة والتغيير . ومن خلال النقد الذاتى ، ومراجعة المواقف من حيث تأثيرها على الواقع ، وكذلك مراجعة المواقف من حيث دورها فى تغيير الواقع ، ومن حيث مناسبتها للتحديات التى تمر بها الأمة ، حتى نصل لمواقف متنوعة ، ولكن تكون كلها فاعلة فى مواجهة التحديات التى تمر بها الأمة ، وتصبح كل هذه الأفعال من مصدر واحد ولها هدف نهائى واحد وغاية واحدة .

وقضية التسامح والتشدد لا تخص حركات التغيير فقط ، بل تخص عامة الناس ، لهذا يصبح من الضرورى أن نعيد تفكيرنا وتصورنا عن المواقف الحياتية ، ودورها تجاه المستقبل . ومن خلال الرؤية التى تستوعب التنوع ، يصبح من الضرورى على الناس أن تراجع مواقفها من الواقع الراهن ، وتركز على مواجهة الواقع أكثر من الاهتمام بالجدل بين الفرق . وفى النهاية فإن الاختلاف يبقى ،

والتنافس أو الجدل بين الفرق يبقى أيضا، ولكن بصورة لا تؤثر على حركة الأمة، تجاه مستقبلها.

إننا فى أحيان كثيرة نخطئ الهدف، فنتشدد فى مواجهة بعضنا، ونتسامح فى مواجهة الآخر المهدد لوجودنا. وميزان حياتنا لن يعتدل إلا بقدر اعتدال مواقف الأمة تجاه الواقع والمستقبل. وأولى خطوات التوازن أن نتسامح فيما بيننا، ونتشدد فى مواجهة الأخطار التى تواجهها الأمةوالأعداء المتربصون بها. وذلك فى تصورنا الأساس الأول للاعتدال، فهو اعتدال المواقف حسب طبيعة السياق المحيط بها. فيأتى الفعل على قدر الموقف الموجه له، ويكون رد الفعل على قدر الفعل المردود عليه. وبهذا يتحقق الاعتدال وهو نضال موجه للمستقبل.

إن الإفراط يفضى للتمسك بالتقاليد ما كان نافعا منها، وما كان ضارا، ويؤدى إلى التمسك بالموروث الحضارى، ما كان منه من الأصول، وما كان من الفروع، وما كان منه أصلا مقدسا، وما هو من تجارب الناس، وما كان منه صالحا لكل زمان ومكان، وما كان منه مرتبطا بزمانه ومكانه. والتفريط فى المقابل يؤدى إلى الانفلات من التقاليد، حسنها قبل سيئها، والتهاون فى الفروع والأصول وترك الماضى الثابت قبل المتغير، والخروج من تجربة الماضى التاريخى، والخروج من الأصول الموروثة.

والإفراط هو موقف من الذات، يبلغ من التشدد درجة تجعله نوعا من تقييد الذات أو جلدها. وهو موقف يصل بنا إلى البعد عن المختلفين معنا وعدم القدرة على فهم مواقفهم. والتشدد حيال كل فكرة جديدة، ورفض التغيير لمجرد البعد عن غير المألوف. وفى مقابل ذلك، نجد أن التسامح يؤدى بنا إلى قبول ما لا يصح، والتساهل مع العدو قبل الصديق، وقبول الخارج على فكرة الحضارة وهوية الأمة، أكثر من قبول الداخل فيها.

والاعتدال بين الإفراط والتفريط، أن ننتمى للماضى والموروث الحضارى دون أن نقع أسرى هذا الماضى، ونأخذ من الموروث أصوله قبل فروعه، وننقل عن السلف قدر ما نجدد، ونتمسك بالقيم دون أن نتمسك بالظاهر المتغير. ونتشدد فى وجه الأعداء، ويعذر بعضنا بعضا عندما نختلف، ونتسامح أمام المنتمين للأمة

وحضارتها، ونخرج على الخارجين عليها. وهنا نبلغ موضع المشكلة، ونحدد موقفنا من التشدد والتسامح، وذاك الجدل الدائر فى الأمة.

حيث نرى أن البعد عن التشدد المؤدى للإفراط، يتأتى من التعاون بين الأكثر تشددا، والقوى الأخرى التى تنتمى للأمة ومشروعها الحضارى، حتى وإن كانت أقل تشددا. ويصبح موقف المتشدد تجاه الأخطار والتحديات التى تواجهها الأمة، غير قابل للتعميم على المختلفين معه من قوى التغيير الأخرى. وكذلك نرى أن البعد عن التسامح المؤدى للتفريط، لن يتأتى إلا بالبعد عن التسامح مع القوى المعادية للأمة، أو القوة التى لا تنتمى للمشروع الحضارى، ولا تلتزم بالهوية الحضارية والدينية للأمة. والبعد عن التفريط يتحقق بالتالى من خلال الوعى الحقيقى والعملى، بأن الأكثر تشددا منى، وينتمى لمشروع التغيير والنهضة، يجب أن يكون هدفا تسامحيا، فأتسامح مع الأكثر تشددا، وأتشدد مع من يخرج عن مشروع الأمة وهويتها الحضارية.

بهذا نحقق الفرز الحضارى، ففى الأمة من ينتمى لقيمها وتقاليدها وهويتها وعقائدها، وذلك هم أبناء الأمة، وهم أصحاب مشروع النهوض، وأبناء الأصالة، وهى التمسك بالأصول، واتباع الأصولية الحضارية، وهى إحياء الانتماء الحضارى. وهؤلاء فى الفرز الحضارى أمة واحدة، وهم أخوة، وهم معا لهم مصير واحد ومشترك، وعليهم واجب النضال عن الأمة، ولهم قيم مشتركة واحدة، وهى الحاكم بينهم وعليهم ولهم. وهم يمثلون الأمة العربية الإسلامية، والأمة الإسلامية، وأمامهم تحديات التغريب والغزو الثقافى والعولمة، وتحديات التراجع والتخلف والتدهور الحضارى التى تمر بها الأمة، وأمامهم تحدى العدو الصهيونى الذى اغتصب أرض فلسطين وجعلها وطنا له، وتصور أنه يقدر على سلب القدس الأبية من أمتها. ولهذا تكون الأمة يداً واحدة فى وجه كل هذه التحديات، وتختلط دماؤها على أعتاب القدس. فلا إفراط ولا تفريط، بل تمسك عن اقتناع وإيمان، وتشدد فى وجه المخاطر والتهديد، وتسامح بين الأخوة فى الأمة الواحدة.

وفى الأمة وفى الدول المحيطة بها، والقوى المتربصة بها، من يريد إخراج الأمة عن حضارتها، ويتصور أن فى ماضيها ما يعيق مستقبلها، أو يظن أنه يعرف لها

طريقا غير طريقها. ومنهم من يظن أن لديه ما هو أفضل من موروث الأمة، وميراث تاريخها النضالى الممتد، ويرى أن عليها أن تتخلى عن أصولها، وبعضهم يريد لها أن تفقد هويتها، والبعض يظن أن فى ذلك خلاصا لها، وكلهم فى النهاية يدفعون الأمة بعيدا عن حضارتها، وخارج تاريخها. وهم أعداء المشروع الحضارى للأمة، والرافضون للنهوض الحضارى، ومهما اختلفت النوايا، فهم فى معسكر خارج الانتماء الحضارى للأمة. ولهذا فهم موضوع تشددنا، لا نواجههم بالتسامح، بل بكل تشدد حماية لأمتنا، ودفاعا عن المقدسات.

هكذا يتوازن موقفنا ونخرج من جدل التشدد والتسامح، عندما نحدد للتشدد موضوعا متفقا عليه، وهو كل من يخرج عن الأمة أو عليها، وكل ما يهددها أو يعرقل مشروع النهوض؛ ونحدد موضوعا للتسامح، ليكون بين فصائل الحركة والتغيير، وفرق الأمة، وفئات الناس، وكل جماعات الأمة، فيكون تسامح الأمة الداخلى، المحقق لها وحدتها، وهو عماد نهوضها. وبنفس هذا المعنى يكون للتشدد موضوع ملائم، يتمثل فى مواجهة الفكر والأنماط والتقاليد الوافدة، وكذلك كل ما يهدد كيان الفرد أو الجماعة أو الأسرة. وتكون مساحة التسامح فى نطاق الفعل الإيجابى والتنوع والثراء، والذى يحقق تعدد الطرق والأساليب بين الناس. فنتسامح للحفاظ على التنوع، ونتشدد للوقاية من التصرفات والسلوكيات الغريبة والوافدة، والتى تهدد كيان الأمة.

وعلينا إدراك حقيقة أن الناس تختلف فيما يهدد حياتهم، فالبعض قد تؤثر عليه سلبا بعض المظاهر السطحية والشكلية الغريبة على الأمة، ولكن البعض الآخر قد لا يتأثر بمثل هذه الأشياء الشكلية، ويستطيع أن يقاوم تأثيرها. ولكل منا طرقه فى الحفاظ على هويته، وبرغم تعدد الطرق، فإن الهدف النهائى يجمع جمهور الأمة، وهو الحفاظ على الهوية. ولهذا نختلف فيما نتشدد فيه دون أن يؤدى هذا للدخول فى صراعات داخلية. ولكن التسامح الداخلى والذى يؤسس لحالة القبول بين كل فئات الأمة يبقى مطلبا نحتاج إليه من الجميع.

إن التوازن بين التسامح والتشدد، يدل على أن كليهما ضرورى فى مواقف تلائمه، أما الإفراط والتفريط فكلاهما سلبى. وتحقيق التوازن بين التسامح والتشدد، يحدث مساحات للفعل الإيجابى والتنوع، ومساحات لمعارك النضال

والدفاع عن الأمة. ولذلك نرى أن هذا التوازن يحقق الاعتدال، وهو اعتدال بين قبول التنوع، وعدم قبول التفكك. ويصبح التسامح عماد التنوع، كما يصبح التشدد عماد مقاومة التفكك والتحلل الداخلى للأمة، ومقاومة الغزو الخارجى.

المصلحة والقيمة:

قليلة هى التعبيرات التى تصف النفع المادى المباشر، ففى اللغة العربية نتكلم عن المنفعة والفائدة والمصلحة، وكلها تعبيرات تشير لمعان إيجابية فى مجملها، وكذلك تشير لمعان ترتبط بالعائد الإيجابى، سواء كان عائدا ماديا أو معنويا. ولعل هذه الكلمات، تشير بوضوح لمعنى المصلحة فى الثقافة والتقاليد العربية، فهى تحقق نتائج إيجابية مرغوبة، أيا كان نوع هذه النتائج. ولهذا نؤكد على ضرورة فهم مصطلح المصلحة، والذى يحدد النافع للفرد والجماعة والأمة. وتصبح المصالح هى من الغايات العليا، والتى نحقق بها الأهداف العليا للأمة. ولا تختلف فى ذلك المصلحة المعنوية عن المصلحة المادية، فهى فى النهاية مصلحة يراد تحقيقها.

وحماية المصالح تمثل دورا مهما للأمة، فعلى كل فئات الأمة تحقيق المصلحة العامة ثم الخاصة، وعلى مؤسسات الأمة أن تراعى مصلحة الأمة، بل إن الفقه الدينى فى جانب منه، يقوم للحفاظ على المصالح العامة. وعلى الدولة فى المقابل أن تحمى مصالح الأمة، وليس لها أن تفرط فيها. وبهذا يصبح التكليف عاما بالحفاظ على المصالح، ولكن كل مكلف فى الدائرة التى يؤثر فيها، والتى تمثل نطاق مسئوليته. فلا يوجد فرد غير مكلف بحماية مصلحة ما، على الأقل هى مصلحة أقرب دائرة له، أى الأسرة مثلا. وبقدر ما تتوزع المسئوليات والتكليفات، بقدر ما يشارك الجميع فى حماية مصلحة الأمة.

والمصالح ترتب حسب أولوياتها، فتأتى المصلحة العامة قبل الخاصة، ومصلحة الأمة قبل الجماعة، ومصلحة الجماعة قبل الأسرة، ومصلحة الأسرة قبل الفرد. فالمصالح لها أساس جماعى، تقوم فى أولها على مصالح الجماعة، ثم تنتهى عند مصالح الفرد. وبهذا تحتل المصالح العامة أهمية نسبية مرتفعة على المصالح الخاصة. وكذلك نجد أن المصالح المؤكدة أولى من المصلحة غير المؤكدة، والمصلحة الأكبر أولى من المصلحة الأضيق. ويستمر ترتيب المصالح محددا بذلك المصالح

ذات الأثر الأكبر على الأمة. كما أن المصالح ترتب حسب ما يقابلها من مفاسد وأضرار. فالمصلحة يمكن أن تتراجع حماية من ضرر أكبر منها؛ ويمكن أن تأخذ المصلحة أولوية إذا كان الضرر المتحقق أقل تأثيرا منها.

تلك وغيرها من القواعد والأسس التى نقيم على أساسها المصالح، تعد ركائز مهمة لتحديد موقف الأمة تجاه الواقع الذى تعيشه، كما تمثل الأسس التى يمكن من خلالها تحديد طريق النهضة، واختيار البدائل العملية. ولقد أسهم الفقه الإسلامى إسهاما متميزا فى تطوير فقه المصالح، وهو يحتاج بالطبع لمزيد من التطوير، كما يحتاج لإعادة تأسيس فقه المصالح فى ضوء الظروف والمتغيرات الراهنة. ولكننا نحتاج أيضا لتأسيس الفقه الحضارى، وفقه المصالح الخاص به. ونعنى بهذا أن المساحات التى يمارس فيها الإنسان اجتهاده داخل إطار الأصول الدينية، توسعت لحد ملحوظ، نتيجة لنوعية الحياة المعاصرة. وأصبح علينا أن نطور رؤية حضارية فى القضايا الحياتية والعملية، بما فيها الاقتصاد والاجتماع والسياسة، مما يحتاج لعلم أو علوم نؤسسها من خلال فكرنا الحضارى. وتلك العلوم الاجتماعية والطبيعية وغيرها تمثل فى تصورنا الرؤية الحضارية الشاملة، وهى ما نسميه بالفقه الحضارى. وداخل نطاق هذا الفقه نحتاج للتأسيس العلمى للإطار النظرى وللمناهج، وطرق البحث وغيرها. وحتى نؤسس علما رصينا وتطبيقيا، نحتاج لفقه المصالح الحضارية، وهو الذى يؤسس للتطبيقات العلمية وشروطها، والقيم والقواعد الحاكمة لها.

ولهذا ضرورة راهنة. فتأسيس العلم وتطبيقاته يراد منه تحديث سبل وطرق الحياة، وتطوير الأدوات الصناعية، والوسائل الحياتية. ومع التطور العلمى الملحوظ، وما أصبح متاحا طبقا للمعرفة العملية الراهنة من طرق لتطوير الحياة؛ أصبح من الضرورى تأسيس فقه للمصالح، نحدد من خلاله الكيفية التى نريد أن نطور بها الحياة بكل جوانبها الصحية والتعليمية والعملية وغيرها. وأهمية فقه المصالح فى أنه مجال تحديد الأولويات، كما أنه مجال المفاضلة بين البدائل. والحاجة اليوم ماسة لوضع قواعد تمكننا من الاستفادة من العلم الغربى، وتحديد الصالح من هذا العلم، واختيار التطبيقات الملائمة، وهو ما يحتاج منا لتحديد مصالح الأمة، ووضع قواعد لترتيبها، وكذلك وضع قواعد وأسس لقياس المصالح والمفاسد.

وإذا نظرنا للواقع الراهن، والقضايا التى تواجهنا، مثل قضايا نقل الأعضاء، فسنجد أن كل الاختيارات تحتوى على قدر من المصالح والمفاسد، ولكن بدرجات متفاوتة. ونظن أن هذا من طبائع الأمور، فكل فعل واقعى، يكون له مزاياه وعيوبه، مما يجعله محققا لمصلحة ما بدرجة ما، ومحققا لمفسدة ما بدرجة ما أيضا. ونتصور أن طبيعة الحياة المعاصرة، جعلت التداخل بين المصالح والمفاسد أكبر، وجعلت التزامن بينهما أكثر تكرارا، وجعلت الفروق بين المصلحة والمفسدة فى الأمر الواحد أقل؛ مما يؤكد على أهمية تطوير فقه حضارى للمصالح والمفاسد، يكمل فقه المصلحة الدينى ويخرج عبر إطاره، ويأتى تابعا لقواعده. ولكن الفقه الحضارى لقياس المصلحة، سيمثل استكمالا لفقه المصلحة الدينى فى المجالات والقياسات التخصصية، حتى يكون العلم المتخصص متكاملا مع العلم الدينى، بما يحقق التكامل بين وظائف الفقه الدينى والحضارى، فينتج منهما تصورات متكاملة للتغيير المستقبلى المنشود.

نعود لأهمية المصالح فى الثقافة العربية الإسلامية، فهى تمثل قاعدة القياس والتقييم والاختيار والتفضيل، لهذا يصبح قياس المصالح ضروريا، للحراك الحضارى المفضى للنهوض. وكذلك يصبح قياس المصالح ضروريا وحاسما فى تحديد الكيفية التى يمكن أن تتلاحم من خلالها تيارات التغيير وقوى النهوض فى الأمة. فمن خلال الاتفاق على المصالح العليا أو المصلحة المرجحة، يمكن أن نؤسس للقواعد التى تسمح بالعمل المشترك بين التيارات المختلفة برغم اختلافها. وأكثر من هذا، يؤدى الاتفاق على المصلحة المرجحة إلى تحقيق تغيير نحو هدف واحد، من خلال عمل التيارات المختلفة، وبرغم الاختلاف فى الأساليب والمناهج بينها. ونتصور أن الاختلافات التى نلاحظها اليوم بين التيارات الإسلامية مثلا، والتى نراها تمنع العمل المشترك، وتؤدى أحيانا إلى أفعال من هذا التيار، تعرقل ما يقوم به التيار الآخر؛ هذه الاختلافات يمكننا تجاوزها من خلال الاتفاق على المصالح المرجحة. وهو ما يؤدى إلى تغيير فى مناهج التيارات والحركات لأن تغير المصلحة المرجحة، والتى تعطى الأولوية فى فعل التغيير، يؤدى إلى تغيير الموقف الفكرى والفقهى والحركى للتيارات والحركات.

ونظن أن الدعوة إلى الاتفاق بين فصائل الحركة الحضارية بكل تياراتها، تمثل

ضرورة راهنة لا يمكن تأجيلها. وعلينا أن نبدأ بتحديد المصالح التى تحظى بالأولوية فى العمل، حتى يحدث تراكم إيجابى بين النتائج التى تحققها الحركات الفاعلة على أرض الواقع؛ مما يسمح بإحداث التراكم الحضارى الذى لا تحدث النهضة بدونه، فهى فى النهاية فعل جماعى. وإذا عدنا للتيارات الإسلامية، فسنجد أن الاختلاف على المصالح والمفاسد، كان له دور كبير فى اختلاف الفعل الحركى لهذه التيارات. ووجود اختلافات فكرية وفقهية يعبر عن التنوع والثراء، وهو أمر إيجابى إذن؛ ولكن الاختلاف على أولويات المصلحة العامة للأمة، يعرقل تحقيق النهضة ويؤدى إلى صراعات داخل حركات التغيير تخصم من قوتهم، وتقلل من تأثيرها. والفرق كبير بين الاختلاف الفكرى، وبين الاختلاف على مصالح الأمة العليا الراهنة. فالاختلاف حول مصالح الأمة يعنى أننا لم نصل بعد لجدول أعمال التغيير، ولا جدول أعمال النهوض. والنهضة تتحقق عند اتفاق الناس على جدول أعمالها، حيث يؤدى ذلك إلى تكاثر أفعال التغيير الموجهة نحو تحقيق أهداف مشتركة، مما يكون له أثره الملحوظ فى إحداث تغيير ملموس فى مختلف مجالات الحياة.

ولعل الاختلاف البين بين فصائل الحركة الحضارية فى موقفهم من التشدد والتسامح، يمكن أن نفسره ونعيد تعريفه من خلال قضية المصلحة والمفسدة. فحركات التغيير تختلف فيما بينها حول المصالح والمفاسد، وتختلف فى تقييمها لجانب المصلحة والمفسدة فى كل موقف أو تصرف. فما تراه حركة أن له مصلحة غالبة على المفسدة، ترى حركة أخرى أن المفسدة فيه غالبة على المصلحة. ولهذا تختلف مواقف الحركات من قضية التغيير. وتأخذ كل حركة موقفا مختلفا من القضايا الراهنة، فتختلف درجة التشدد والتسامح فى كل حركة عن الأخرى.

واختلاف تقييم وقياس المصالح والمفاسد مع وجود تحديات معقدة ومتشابكة تواجه الأمة، أدى إلى ظهور مناهج مختلفة فى التغيير. وتلك المناهج اختلفت مثلا حول التغيير السلمى والتغيير بالقوة، كما اختلفت فى منهج التغيير من خلال السلطة، والتغيير من خلال التربية، وغيرها من الاختلافات الملحوظة، خصوصا بين الحركات الإسلامية الفاعلة فى الوقت الراهن، والتى امتد دورها خلال القرن الماضى. ولا نتصور أن هناك ضرورة لتوحيد مناهج العمل ككل، ولكن الأمر يتعلق بأسس فعل التغيير. فلا نظن أن التغيير سوف يحدث سلميا وبالقوة، ومن خلال السلطة وبالتربية

معا؛ بل الواقع الراهن يؤكد على أننا فى مرحلة الاختيار بين البدائل، والحركات الإسلامية تمثل بدائل فى منهج التغيير. ونتوقع أن وقائع المستقبل تحكم بين هذه البدائل، وتحدد الطريق الأكثر فاعلية بينها. ويمكن من خلال الفرز التلقائى الطبيعى، أو من خلال الفرز التاريخى أن تتحدد البدائل الأكثر فاعلية على أرض الواقع، وبعدها نعرف أى طريق كان له الأثر الأكبر. والحقيقة أن تعدد الطرق من طبائع الأمور، ولكن فى مرحلة ما، وبخاصة مرحلة انفجار الرفض والاحتجاج. ولكن فى المراحل التالية لذلك والتى تؤسس لبداية بناء نهضة جديدة، تبدأ عملية الفرز التاريخى والتى تنتقى تلقائيا الطرق المختلفة الفاعلة، والطرق المتجانسة بعضها مع بعض، والطرق التى يجمعها هدف أو غاية نهائية مشتركة. ومن خلال الفرز التاريخى يتكون التيار القائد للنهضة، وتؤسس المراحل الأولى لها.

ومن خلال هذا الفهم يمكننا أن نعمل على تحقيق الفرز التاريخى من خلال الاتفاق على المصالح العليا التى تحوز على الأولوية فى كل حركات التغيير، وبهذا نضع الأسس المشتركة بين حركات التغيير، مما يجعل هناك تيارا جامعا لهذه الحركات معا، وهو فى النهاية تيار افتراضى وليس تنظيما. والتيار الجامع أو التيار السائد، يمثل إطارا للحركة العامة للأمة بكل فصائلها، ويمثل فى الوقت نفسه الأهداف المتفق عليها والأولويات الحاكمة. ومنه يتشكل جدول أعمال النهوض، بما فى ذلك الأسس والمحددات الأولية للنهوض.

وعلينا أن نلاحظ أن النهضة لا تمثل صورة محددة جامدة، بل هى تصور جديد للحياة، يقوم على اختيارات جديدة وعلى التجديد الحضارى الشامل. وبهذا تصبح النهضة فى النهاية مستقبلا نختاره ونحدد تصورا له، ونعمل على بناء هذا التصور. وهذه الطبيعة الانتقائية والاختيارية للنهضة، تجعل منها فعلا مرتبطا بالزمن الراهن، واستجابة لنوعية الحياة المعاصرة. وحتى يكتمل فعل النهضة، ويتحقق للأمة تصور اختيارى جامع لها يحدد حركتها، عليها فى البداية أن تتفق على المصالح الأساسية وعلى تقييمها للبدائل. وهو عمل انتقائى يحدث غالبا من خلال التفاعل المستمر بين الناس والأحداث، ولكنه فى الوقت نفسه يمكن أن يتحقق من خلال دور فاعل للحركات الفاعلة ولطليعة الأمة، فتقوم قيادة الأمة برسم اختيارات وبدائل لها، وعرض تصورات تساعد على الوصول إلى التصور الذى سوف يحكم عملية النهوض فى النهاية.

وحتى نصل إلى رؤية واعية للمصالح والمفاسد، ونقدر على تقييم المواقف والقضايا التى تواجهها الأمة، علينا أن نعيد للمصلحة مكانتها، ونعيد لها توازنها الداخلى. ففى فترة التراجع الحضارى الراهنة، والتى امتدت لعقود طويلة، حدث خلل ظاهر فى تقييم المصالح والمفاسد. وهو خلل يعبر عن نفسه بصور مختلفة، ويؤدى فى النهاية لنوع من الخلل فى تحديد مصلحة الأمة، وكذلك نوع من الاضطراب فى معرفة ما هى المصلحة وما هى المفسدة. ونظن أن هذه الحالة تعد جزءا أصيلا من حالة التراجع الحضارى، وهى تتفاعل مع هذا التراجع تفاعلا سلبيا. فبقدر ما يحدث من تراجع بقدر اضطراب تصوراتنا عن المصالح والمفاسد، وبقدر اضطراب هذه التصورات، بقدر تواصل واستمرار حالة التراجع الحضارى. فالتراجع الحضارى فى جزء مهم منه، يعبر عن تردى الوضع العام للأمة، بما فى ذلك من تراجع دورها الحضارى، وتقاعسها عن أداء واجباتها الحضارية والدينية والاجتماعية، كما أنه يعبر عن تراجع الفقه الحضارى والدينى للأمة، بحيث يعجز عن مواجهة المستجدات، ويعجز أيضا عن تطوير الحياة.

فإذا كان الواقع الراهن ـ حسب تصورنا ـ يشهد حالة من الاضطراب فى تحديد وتعريف وقياس المفاسد والمصالح، فإن ذلك يعنى بالتالى أننا نعانى اليوم من تصورات خاطئة لما هو صالح وما هو فاسد. فإذا نظرنا إلى الواقع الراهن للأمة، فسنجد أننا نتوجه إلى أهداف خاطئة، وأن أولوياتنا اختلت. وذلك الخلل يحدث على أكثر من مستوى لهما دلالات مختلفة. فبالنسبة للأنظمة الحاكمة، سنجد نوعا من اختلال ترتيب المصالح والمفاسد يختلف عن الاختلال الحادث بين جمهور الأمة. ففى حالة الأنظمة، سنجد أننا بصدد جدول أعمال مستورد وله شروطه وقواعده المنفصلة عن حالتنا، والمنفصلة عن أولوياتنا الحضارية. وهو ما نتج من التأثر الشديد فى الجوانب الفنية والعملية، بالتجربة الغربية. وكذلك سنجد أن جدول أعمال التنمية الغربية، أى التغريب، له خبراؤه، ويقدم لنا بدعم غربى من الدول والمؤسسات الغربية.

أما فى نطاق الأمة فسنجد أنواعا أخرى من الخلل التى أصابت منظومة المصالح والمفاسد. ومنها فقدان المصلحة لتوازنها الداخلى. فتحقيق العائد المادى مثلا، يمثل مصلحة لتحقيق المعاش، ولكنها مصلحة تتكامل مع معانى تحقيق الرضا،

وتحقيق حد الكفاية وغيرها من المعانى . ونعتقد أننا نعانى اليوم من انفصال ما بين الجوانب المادية والمعنوية فى المصلحة . فلكل مصلحة جوانبها المادية والمعنوية ، ونظن أن التميز الحضارى العربى الإسلامى ، يعبر عن نفسه بتلك الخاصية المهمة ، حيث نجد أن المصلحة هى مادية ومعنوية فى آن واحد . والخلل بين الجانب المادى والجانب المعنوى يعبر عن نفسه أحيانا فى غلبة المادى على المعنوى ، كما أنه يعبر عن نفسه أحيانا فى الانفصال بين المصلحة المادية والمصلحة المعنوية ، أى تحويل المصلحة المتكاملة إلى مصالح منفصلة . وكل هذه الظواهر تعبر عن حقيقة صعوبة الوضع الحياتى المعاصر ، مما يجعل الناس تتنازل عن بعض المعانى حتى تحقق الحياة المناسبة . وفى الوقت نفسه سنجد أن حالة التردى والتفكك الراهنة ، تحدث قدرا من الخروج المنظور على القيم والمبادئ العليا الحاكمة ، مما يؤدى إلى انفلات بعض الظواهر التى لا تراعى المصالح المتفق عليها .

وإذا تصور البعض أن غلبة السعى وراء المال تعرقل النهوض ، وأن علينا أن نوقف سعى الناس نحو المال ؛ نقول لهم إن هذا الموقف لا يعبر عن التقاليد العربية ، فالسعى نحو المال ليس عيبا ، بل هو أساسا ضرورة ، ولكنه سعى ينظم من داخل مصالح معتبرة ومتفق عليها ، وهى تحقيق الحياة الكريمة وتحقيق حد الكفاية ، والحصول على المال مع تحقيق الشرف والتراحم وغيرها من المعانى . وبهذا فالمشكلة ليست فى الحصول على المال ، ولكن المشكلة فى أن السعى للحصول على المال قد خرج عن القواعد والتقاليد المنظمة له . وعلينا أن نعيد تأسيس السلوك الجمعى للأمة فى الإطار الحافظ للمصالح العليا للأمة .

فمن جوانب الخلل الظاهر فى منظومة المصالح والمفاسد ، أن تغليب الجانب المادى على الجانب المعنوى للمصلحة ، يؤدى فى النهاية إلى غلبة المفسدة على المصلحة . فكل فعل ينطوى على مصلحة ومفسدة ، وإنْ بدرجات متفاوتة ، والخلل الحادث فى مفاهيم المصالح يغلب الجانب الفاسد على الجانب الصالح . وبرغم أن العمل من أجل لقمة العيش وتحقيق المعاش للأسرة ، ثم للأمة يمثل مصلحة معتبرة ، فإن الخلل الحادث فى المفاهيم والممارسة ، كاف لتحويل المصلحة إلى مفسدة .

كذلك سنجد أن تغلب الجانب المادى على الجانب المعنوى للمصالح ، يؤدى إلى

تغليب المصالح الخاصة على العامة، ومصالح الفرد على الأسرة، ومصالح الأسرة على الجماعة، ومصالح الجماعة على مصالح الأمة. وبهذا يحدث تفكك الأمة، فالأمة تتماسك من خلال كثير من الأسس، ومنها التوافق على المصالح، والعمل من أجل المصالح العامة أولا، والاتفاق على أولوية المصالح، وترتيبها التفضيلى. وعندما يختل نظام المصالح وما لها من مفاهيم، وتغلب المصلحة الخاصة على المصلحة العامة، يتفكك فعل الأمة المستقبلى، وتعجز عن مواجهة التحديات التى تمر بها. وبهذا، تتعرض الأمة للتفكك، حيث إن الخلل الحادث فى ترتيب المصالح، ينتج عنه تعارض المصالح فى مستوياتها الخاصة، مادامت لا توجد مصلحة عامة تجمع المصالح وتنظمها وتحددها. ومن خلال تعارض المصالح، يضطرب سلوك الأمة، وتتفكك أواصر الروابط الجماعية، مما يعد تهديدا لكيان الأمة ومستقبلها.

نخلص من هذا إلى أهمية التوازن فى المصالح، من المصالح الفرعية إلى المصالح العامة، ثم التوازن بين مكونات المصلحة فى جوانبها المعنوية والمادية. كذلك علينا أن ننظر للمصالح العامة، لنرى التوازن بين مصلحة الأمة ومصلحة الدولة، وتلك قضية مهمة ومؤثرة. والعلاقة بين مصلحة الدولة والأمة علاقة الأصل بالفرع، حيث تعد مصلحة الأمة أصلا ومصلحة الدولة فرعا لها. وإذا اختلت العلاقة بين مصلحة الدولة ومصلحة الأمة، سينتج عن هذا خلل فى المصلحة العامة التى تلتزم بها الجماعة والفرد، وتلتزم بها الأمة والدولة. والحاصل فى الواقع الراهن، أننا نشهد خللا حقيقيا فى بنية المصالح العامة.

فبناء الدولة القومية والنظم الجمهورية، والأسس الإدارية القابضة لنموذج الدولة القومية الغربية المستورد، كل تلك العناصر معا، مثلت سيادة لمصالح الدولة على مصالح الأمة. ففى النموذج الغربى للدولة والذى تم استيراده بدرجات مختلفة فى كثير من الدول العربية، سنجد سيادة مصالح الدولة، بوصفها الممثلة لمصالح المجتمع. ومعنى هذا أن نموذج الدولة القومية القابضة، لا يقوم على مصالح للمجتمع تنفصل عن مصالح الدولة، كما أنه يقوم على فرض أن مصالح الدولة هى المصالح العليا للمجتمع. وكأن المجتمع نفسه والذى يكتسب وجوده من الدولة فى النموذج الغربى، ليس له مصالح منفصلة عن مصالح الدولة، كما أنه يبقى كيانا تابعا للدولة.

وفى النموذج العربى الإسلامى، نجد أن المصالح العليا هى مصالح الأمة، ومنها تستمد الدولة دورها وتفويضها، وعليه تكون مصالح الدولة نابعة من مصالح الأمة ومكملة لها. ويكون على الدولة رعاية مصالح الأمة، وإلا تصبح دولة خارجة على الأمة، ومقصرة فى أداء دورها، وخارجة على نطاق تفويضها، مما يلزم معه محاسبة الحاكم والحكومة على هذا التقصير. ومعنى هذا أن تطبيق نظام الدولة القومية القابضة، والمستمد من الغرب فى بلاد العرب والمسلمين، يؤدى إلى واقع يتعارض كليا مع القيم السائدة، والنموذج الحضارى الإسلامى. وعليه نجد فى الواقع غيابا واضحا لمصالح الأمة، وظهورا واضحا أيضا لمصالح الدولة.

وفى الواقع الكثير من الشواهد التى تؤكد غياب المشاركة أو التلاحم بين الأمة والدولة؛ فالدولة لا تقوم لحماية مصالح الأمة، وتركز على حماية مصالحها، والناس لا تتجاوب مع مصالح الدولة، وتراها شأنا يخص الدولة. وفى الوقت نفسه سنجد أن فكرة مصالح الأمة، تكاد أن تغيب تماما، فلا نجد إطارا رسميا محددا لها، بحيث تعمل الدولة من خلال هذا الإطار. بالطبع هناك كثير من المصالح التى يمكن أن نسميها مصالح متفقا عليها، وهى مصالح للأمة، كما أنها مصالح للدولة، مثل الدفاع عن الأرض؛ ولكن الصورة العامة والتى تتجسد فى نظريات الأمن على الأخص، تشير بوضوح لتركيز الدولة على مصالحها، لحد تصبح الدولة فيه غاية فى حد ذاتها.

ونتصور أن الفرق الكبير بين التصور الغربى للدولة والتصور العربى الإسلامى لها، يكمن فى أن الدولة فى الغرب هى غاية الوجود، ومركز التجمع البشرى وسببه، أما فى الحضارة الإسلامية، فالدولة ليست غاية بل وسيلة لما تقوم به من أدوار، وفى الوقت ذاته سنجد أن الدولة فى التصور العربى الإسلامى ليست سبب التجمع البشرى، بل نتيجة له. ومن هنا يمكن أن نتصور الفروق الكثيرة الناتجة من ذلك فى مسألة المصالح العليا. وعندما تعمل الدولة فى البلاد العربية والإسلامية من خلال النموذج الغربى، نجدها تنفصل بشدة عن الناس، وفى الوقت نفسه تعيق تجمع الأمة من أجل النضال المشترك، لتحقيق المصالح العليا للأمة.

فالوضع الحالى الناتج من استيراد نموذج الدولة الغربية، أوقف سعى الأمة

المشترك لتحقيق غاياتها ومصالحها العليا؛ فلم تعد الأمة فاعلة لتحقيق أهدافها، ولم تعد فاعلة فى الدفاع عن مصالحها. ونجد اتجاها واضحا بين الناس للانعزال عن الدولة، وترك القضايا العامة برمتها، وكأنها موضوع خاص بالدولة ولا يعنى الأمة. وتلك السلبية التى نراها بين الناس، هى فى تصورنا نتاج اعتداء الدولة على أدوار الأمة، ونتاج الخروج عن التصورات الحضارية والثقافية الموروثة. ونتوقع أن يؤدى هذا إلى إضعاف فاعلية الأمة فى صنع مستقبلها وإضعاف دورها الحضارى، مما يعنى فى النهاية إيقاف عملية التغيير الحضارى بكل جوانبها. وفى الوقت نفسه سنجد أن الدولة المستوردة غير قادرة على القيام بدورها المنشود أو المخطط. فهى دولة فى بيئة غريبة، كما أنها فى نهاية الأمر نموذج مشوه وناقص، إذا ما قورن بالنموذج الغربى الأصلى والأصيل.

وحصاد هذا الموقف هو أننا فقدنا التوازن بين مصالح الأمة ومصالح الدولة، وفقدنا فى الوقت نفسه أى فاعلية لتحقيق المصالح العليا للأمة. ومن هنا نجد أن التحرك للمستقبل ومحاولات النهوض، لن تكون فاعلة أو مؤثرة من غير إحياء التقاليد العربية فيما يخص دور الدولة والأمة، ومن ثم إعادة التوازن بين المصالح العامة للأمة، ودور الدولة تجاهها، وحدود المصالح الخاصة للدولة. وتلك قضية شائكة، فالواقع الراهن للدولة العربية بكل ما فيها من نماذج مستوردة، جعل الحديث عن التغيير يعد تهديدا لمصالح الدولة. ومعنى ذلك أن محاولة النهوض، هى فى جانب منها تهديد للمصالح المنظورة للدولة، والتى تعارضت مع مصالح الأمة. ونتصور أن أخطر المشكلات التى تواجهنا اليوم، هى العلاقة بين واقع الدولة فى بلاد العرب والمسلمين، وبين مشروع النهوض المستقبلى. وبقدر التعارض الحادث بين النهضة من جانب، وبين واقع الدولة بقدر ما تكون احتمالات الصراع قائمة.

وليس هناك حل منظور، أو ميسور لتلك المشكلة، ولكن الواقع الراهن يفرض علينا مسارا للتغيير، لا نستطيع أن نحيد عنه. ونتصور أن طريق التغيير يبدأ من خلال بناء البنية التحتية للأمة، وتأكيد الثوابت الحضارية والقيم العليا، وإعادة السيادة للمبادئ المتفق عليها بين الناس، وتفعيل دور الأمة فى صناعة مستقبلها. وهذا التغيير الاجتماعى الأساسى، هو المرتكز الحقيقى للقيام بالحراك الحضارى الفاعل، وموقف الدول من هذا الحراك، هو الذى سيحدد مسار عملية التغيير.

النقل والعقل:

مازال العقل العربى يهدر طاقاته فى قضايا ثقافية شائكة، وهو فى الحقيقة قد فقد التوجه الحضارى، حين غلب عليه نخب مثقفة لا تنتمى لموروث الأمة، بل تتأثر بموروث شعوب أخرى. وأصبحنا نناقش قضايا الثقافة من خارج إطار التاريخ الحضارى للأمة، ودون أن نوظف التجارب السابقة، وعجزنا فى النهاية عن تصور طريق ثقافى لنهضتنا. ومن القضايا الشائكة تلك الخاصة بدور النقل والعقل فى مسار الفكر والفقه والعلم. والمسألة يغلب عليها الطابع الدينى فى الكثير من الأحيان، برغم أن لها جانبا حضاريا وثقافيا أيضا. والمتأثرون بالنموذج الغربى يتكلمون عن عقل بلا نقل، وكأنه عقل حر يبدع فى الفضاء، أو قل فى الفراغ، وتلك تصورات غير واقعية، ولا نتصور أن لها علاقة بالنموذج الحضارى الغربى نفسه؛ بل هى نتاج التقليد، ونتاج الخروج على موروث الأمة الحضارى.

إن كل عقل لا يبدأ إلا بالنقل، وكل نقل لا يكون إلا بالعقل. تلك هى الحقيقة الأولى فى النشاط الثقافى والعلمى فى التاريخ الإنسانى. فلم نسمع عن فكر أو علم يولد فى الفراغ، ولم نسمع عن فكرة بلا تاريخ، أو بداية بلا سوابق. فتاريخ الأفكار يؤكد على أن كل فكرة تستمد جذورها من الأفكار السابقة عليه. وبهذا يصبح التجديد، هو ميلاد لفكرة جديدة لها سوابقها ولها إطار تاريخى، ولكنها تتجاوز ذلك الإطار، وتضيف عناصر جديدة لم تكن واضحة، أو لم تكن موجودة فى الأفكار السابقة عليها. فقضية النقل والعقل، لا تبدأ وتنتهى عند المسألة الدينية، بل تظل قضية مؤثرة فى السياق الحضارى. وما يمكن أن نقوله فى الجانب الدينى، يمكن أن نقوله أيضا على الجانب الحضارى، وإن اختلفت الدلالات والحدود.

فالعقل عندما يعمل، أى فى عملية التفكير، يقوم بمعالجة مواد ومعلومات وبيانات من خلال إطار معرفى، وهو فى النهاية إطار معرفى موروث. ولا نتصور أن هناك عقلا يفكر فى الفراغ، أو يفكر خارج الإطار المعرفى الموروث، ولكن العقل ومن خلال عملية التفكير، يضيف ويجدد، ويعيد تنظيم المعارف والبيانات والمعلومات. فلا يمكن أن ننكر دور العقل، ولكننا فى الوقت نفسه، لا نتصور وجود عقل فى الفراغ. وهنا يبرز دور الوعى الجمعى الموروث للأمة، فكل فرد فى الأمة يحمل وعيا جمعيا موروثا يعبر من جيل لآخر، وينقل ميراث التاريخ عبر الأجيال.

والعقل عندما يفكر، ينقل من الوعى الجمعى الموروث، ويستخدم مفرداته، وينقل المعانى التى حملتها اللغة، وتلك حقيقة فى كل الحضارات. وهى فى الوقت نفسه الحقيقة التى تؤكد استحالة أن تخرج الأمة من حضارتها إلى حضارة أخرى، لأننا ببساطة لا نستطيع أن نغير الوعى الجمعى، بوعى جمعى آخر. ولايمكن أن نتصور أن الإنسان يمكنه أن يفكر خارج وعيه الجمعى أو بدونه. والنماذج التى نراها من مثقفين يقومون بنقل الفكر الغربى، وهو أمر يعتمد على دراستهم لهذا الفكر، تمثل حالة تخص مهنة الثقافة، ولا تخص الثقافة بوصفها فعلا اجتماعيا تفاعليا.

فثقافة الأمة هى فعل مستمر يشترك فيه كل أبناء الأمة، وهى حالة من التفكير والتصور المستمر والمرتبط بأحداث الحياة. وهى عملية ندرك من خلالها الأشياء، ونضع تفسيرات لكل الأحداث، ونبنى على ذلك تصوراتنا، ومنها نبنى توقعاتنا، وعليها نحدد تصرفاتنا. وتلك العملية المعقدة والتى تحدث فى كل عقل، تعتمد على النقل والعقل، أى تعتمد على تفعيل الموروث الفكرى والثقافى للأمة، ثم تضيف له من خلال عملية التفكير. وقد يكون دور الناس مجددا للفكر الموروث، أو محافظا عليه. فقدر ما يحدث من نقل، وقدر ما يحدث من عقل، يختلف حسب الحالة الحضارية للأمة.

ومن هنا نكتشف العلاقة بين النقل والعقل من جانب، والحالة الحضارية للأمة. ففى مراحل التراجع الحضارى، نتوقع أن يغلب النقل على العقل، حيث تتميز فترات التدهور الحضارى، بعدم مسايرة الناس للتغيرات الحادثة، مما يعنى التمسك بالقديم دون تجديد. وفى المقابل يمكن أن نصف الحالة التى يغلب فيها العقل على النقل، بأنها من حالات التفكك الحضارى، ومثلها مثلا حالة التغريب التى نمر بها. فالنقل يفيد فى الربط التاريخى، والتواصل عبر الأجيال، وتحقيق الاستمرار الحضارى، أما العقل فيفيد فى تحقيق التجديد، ليحافظ على مسار الزمن المتقدم للأمام. والتوازن بين النقل والعقل، هو الوسطية التى تحقق لنا الحفاظ على الهوية، والتمسك بثوابت الأمة، وفى الوقت نفسه تحقق لنا التجديد الحضارى المفضى للنهوض.

ومن هنا نكتشف موقع الدين، فالنقل والعقل يرتبطان بموضوع التفكير نفسه؛ بل نقول إن للنقل وظيفة، وللعقل وظيفة، وللنقل مجالا، وللعقل مجالا آخر.

فالنقل يكون للأصول وللثوابت، ووظيفة النقل الأساسية هى الحفاظ على ثوابت الأمة، والحفاظ على العقيدة، والتمسك بالأصول الدينية، ومن تلك العوامل معا، يتحقق الاستمرار الحضارى للأمة، فهو استمرار للقيم العليا الحاكمة فى الحضارة. أما العقل فيكون فى المتغيرات، وفى الفروع، وفى الجوانب والطرق التى ترتبط بالمكان والزمان، وتتغير مع تغير الظروف. ومن خلال العقل نستجيب لمتغيرات الزمن، ونجدد حياتنا، فنحافظ على الأصول، ونحيى دورها فى حياتنا، ونجدد طرق الحياة فى وقت واحد. والوسطية هنا تهدف للحفاظ على النقل والعقل، فكلاهما ضرورة لمسيرة أى حضارة.

ولا نتصور أن دور النقل يقتصر على الحضارات الدينية، مثل الحضارة الإسلامية، بل يمتد لكل الحضارات لأن استمرار الحضارة التاريخى، يأتى من الوعى الجمعى، وتواصل واستمرار الاتفاق بين الناس على الهوية المميزة لهم، وكل هذا يتحقق من خلال النقل. والعلاقة بين الحضارة الغربية فى مراحلها المختلفة، والتى تظهر فى العلاقة بين الحضارة الغربية المعاصرة وجذورها اليونانية والرومانية، تحققت من خلال الوعى الجمعى، ومن خلال النقل الحضارى. فمؤسسو الحضارة الغربية المعاصرة نقلوا من تاريخها، وجددوا فى وقت واحد. وبقدر النقل تحقق التواصل والاستمرارية التاريخية، وبقدر التجديد تحقق النهوض.

إن النقل يعنى استمرار المقدس فى حياة الأمة أو الشعب، وبدون النقل ينقطع التواصل الحضارى التاريخى. والنقل قد يكون من نص كتابى، مثل النص الدينى السماوى، أو يكون من موروث حضارى بشرى. وفى كل الحضارات تتحقق الحضارة، وتتحقق الهوية من خلال التميز، والتجمع حول المقدس، وهو موضوع النقل. وأيضا سنجد أن كل الحضارات تنهض وتتراجع، وتحقق نهضتها بالقدرة على التجديد، والتفوق والتقدم، وهو موضوع العقل.

بالطبع يختلف دور العقل، وكذلك مساحة النقل والعقل بين الحضارات. ونتصور أن الحضارات التى تقوم على الدين والإيمان، يلعب فيها النقل دورا مؤثرا، أكثر من الحضارات التى تقوم على المقدس البشرى. وكأننا بذلك نحدد مساحة الثابت والمقدس فى الحضارات. ففى الحضارات غير الدينية، تكون مساحة المقدس محدودة عن الحضارات الدينية. وكذلك نتصور أن المقدس البشرى يتعرض

لقدر من التعديل لا يحدث مع المقدس الدينى . وينتج عن ذلك أن العقل يغلب فى الحضارة الغربية على النقل ، ولا يحدث بينهما التوازن . ولكن فى الحضارة العربية الإسلامية ، لا نقول إن النقل يغلب ، بل نتصور أن النهوض يحدث مع التوازن بين العقل والنقل .

وفكرة التوازن بين النقل والعقل ، تقوم فى تصورنا على أن المقدس الدينى يحدد مساحة معتبرة من القيم الحياتية الحاكمة ، ومن هنا يأتى دور النقل . وفى الوقت نفسه سنجد أن المقدس الدينى يحدد القيم ، ويترك مجال وشكل وطريقة التطبيق . والتى تتغير حسب الزمان والمكان ، ومن هنا يأتى الدور الرئيس للعقل . فبدونه لا تتحقق القيم أصلا ، لأن النقل غير كاف ويحتاج لعقل يطبق ما تم نقله من النص المقدس . فبدون النقل نخرج عن قيم الدين والحضارة ، وبدون العقل نعجز عن تطبيق تلك القيم . والحقيقة أن الفترات التى يغلب عليها التراجع الحضارى ، وبالتالى يغلب عليها النقل ، لا تتوقف عند النقل عن النص المقدس ، بل إن التراجع لا ينتج أصلا من النقل عن النص المقدس ، ولكن ينتج من النقل عن الاجتهادات البشرية الموروثة ، والتى تكون قابلة للتطوير وهى مجال للعقل .

ومعنى هذا أن النقل فى كل الحالات يكون للنص المقدس ، والذى يؤخذ منه القيم والعقيدة والمبادئ ، ثم يأتى دور العقل فى التطبيق . وفى فترات التراجع الحضارى ، يتم النقل عن أى اجتهادات سابقة ، وفى مراحل النهوض الحضارى يعمل العقل ويقدم اجتهادات جديدة . وهنا يمكن أن نرسم صورة الإفراط والتفريط . فالإفراط يعتمد على النقل من النص المقدس ، والنقل عن السلف الصالح ، ولا يعطى مكانا للعقل ليواكب تغير الظروف والأحوال . أما التفريط فهو الاعتماد على العقل ، وتحجيم دور النقل ، مما يؤدى للخروج على الأصول والثوابت ، والوسطية هى التى توازن بين النقل والعقل . وهذا التوازن ليس توازنا كميا ، بل هو توازن وظيفى ، حيث يكون النقل فى مجاله ، ويكون العقل فى مجاله ، فيحدث التوازن الوظيفى بين النقل والعقل ، ويتحقق التمسك بالأصول والتجديد فى آن واحد .

والبداية التى نحتاج إليها للخروج من حالة التراجع الحضارى التى تمر بها الأمة تبدأ بالنقل ، أى إعادة اكتشاف الأصول الحضارية ، وإحياء العقيدة الدينية ،

والتقاليد العربية، حتى يعاد اكتشاف القيم الحاكمة للحضارة، وتلك أولى مراحل النقل. ثم يكون علينا الاستفادة من تجاربنا التاريخية الماضية والمعاصرة، وهى أيضا عملية نقل للمعرفة الموروثة، ولكن دون التقيد بها، بل التعلم منها واكتشاف مناطق القوة والضعف فيها. وبعدها يكون علينا أن نتعلم من تجارب الآخرين، ونستفيد من خبراتهم وعلمهم، وهى أيضا عملية نقل، ولكن دون أن نتقيد بما نتعلمه ونعرفه. وبهذا تتعدد مستويات النقل، ولكن بعضها يكون نقلا ملزما، فيما يخص الأصول الدينية والحضارية، وبعضها يكون نقلا غير ملزم، فيما يخص تجارب تاريخنا، وتجارب الآخرين. ومن عملية النقل نقف عند الأصول المحددة لهوية الأمة، وعليها نقيم مشروع نهضتنا. ومن عملية النقل أيضا نستفيد من التراكم المعرفى البشرى، فلا تقوم تجاربنا فى الفراغ، بل تتأسس على تجارب الآخرين وتستفيد منها.

بعد ذلك يأتى دور العقل ليجدد لنا تجاربنا، وينتخب ما يلائمنا من تجارب الآخرين، ويوظف كل المعارف المتاحة فى صياغات جديدة. فالإحياء الحضارى يعتمد على الأصول والتجديد، أى الأصالة المتجددة، والأصالة تتحقق بالنقل، والتجديد يتحقق بالعقل. وبقدر التوازن بينهما يتحقق الاستقرار للهوية الحضارية، ويتحقق التجديد الملائم للظروف الحياتية المتغيرة. فإذا كانت الدعوة الحضارية تبدأ بالنقل، فهى لا تنتهى إلا بالدعوة للعقل. إننا نحتاج اليوم لتأسيس دستور الأمة، أى تحديد القيم الحاكمة لها، وتفعيل هذه القيم فى كل جوانب الحياة الاجتماعية والعملية، والسياسية والاقتصادية. ونحتاج لتفعيل هذه القيم فى مجال نشاط الأمة، كما نحتاج لتفعيل القيم فى مجال نشاط الدولة. ونحتاج لتفعيل دور القيم الحضارية الحاكمة فى العرف والنظام الاجتماعى، كما نحتاج لتفعيل دورها فى الدستور والقانون والنظام السياسى. وهذه العملية تحقق التأسيس الجيد الذى تبنى عليه النهضة الحضارية.

ولكن النهضة كفعل للتغيير لا تتحقق إلا من خلال التجديد، ويعنى ذلك أن تأسيس القيم الحاكمة فى مجالات الحياة والأنظمة المختلفة، لن يكون بإعادة أى صور من التاريخ، أو تقليد الآخرين المختلفين فى الحضارة، بل يتحقق التأسيس من خلال وضع القيم الحاكمة، والمستمدة من الدين والحضارة فى أنظمة ومناهج

وطرق تختلف عن الموروث الحضارى، وتلائم اللحظة الزمنية الراهنة، وتتجاوز ظروف العصر، وتقدم منجزات جديدة.

إننا نحتاج بالفعل للخروج من نفق التراجع الحضارى، الذى مزج بين الإفراط والتفريط. وفى قضية النقل والعقل تظهر مأساة اللحظة الراهنة، فهى لحظة تتأرجح بين الإفراط والتفريط، ويتواكب فيها الخروج على الموروث الحضارى مع التمسك الجامد بالموروث الحضارى. ومساحة الاعتدال والوسطية بين الإفراط والتفريط فى قضايا الثقافة والفكر والفقه، أى قضايا النقل والعقل، تقل بصورة ملحوظة وتكاد تختفى أحيانا. ومعظم المواقف الراهنة تتأرجح بين التقليد الجامد والتفريط الظاهر. فهناك قوى فى الأمة أو المؤسسات الرسمية تميل بوضوح للأخذ عن الغرب، وفى ذلك تفريط واضح. وهناك قوى فى الأمة تميل للحفاظ على الموروث بصورة جامدة، وفى ذلك إفراط واضح. أما قوى التجديد الأصيل، أو قوى التوازن بين النقل والعقل، فهى القوى الغائبة عن الساحة اليوم، وهى فى الواقع قوى النهوض.

والسبب الحقيقى فى الدائرة المغلقة التى نمر بها اليوم، هى أن الإفراط يواجه بالتفريط، والتفريط يواجه بالإفراط، والتوازن بين النقل والعقل، وقوى الوسطية والاعتدال، ينتظر أن تظهر من بين الملتزمين بالموروث الحضارى، والذين يغلب عليهم اليوم الإفراط. وحتى ندعو الناس للإحياء الحضارى، علينا أن نطالبهم بالخروج من حالة الإفراط، وهو أمر يواجه صعوبة حقيقية، لأن الخروج من حالة الإفراط يفتح الباب أمام التجديد، والتجديد تغيير، والتغيير مخاطرة، والمخاطرة تصعب أو تستحيل مع وجود قوى التفريط. تلك هى الأزمة، أو الدائرة المغلقة التى تعيد إنتاج التفكك بوصفه نتاجا للتفريط، وتعيد إنتاج التراجع الحضارى بوصفه نتاجا للإفراط.

وقد يتساءل البعض عن المرحلة الأولى للخروج من الحالة الراهنة، وهل تبدأ بمواجهة التفريط، أم تبدأ بالخروج من الإفراط؟ والحقيقة أن المرحلة الأولى تبدأ بمواجهة التفريط بالتجديد، أى بالخروج من الإفراط. ولعل المثل المهم هنا يبرز فى دور المقاومة العربية الإسلامية فى مواجهة العدو الصهيونى. فهذه المقاومة قدمت نموذجا للتجديد فى وسائل المقاومة، كان أهمه العمليات الاستشهادية، والتى تمثل نوعا من التجديد العملى والحركى، كما تمثل نوعا من التجديد الفقهى. وكان على

هذه الحركات أن تقف فى وجه قوى الإفراط، والتى رفضت العمليات الاستشهادية، بوصفها نوعا من الانتحار. ومن خلال إجماع الأمة على شرعية العمليات الاستشهادية، تحقق التجديد الفقهى، وتحقق له الإجماع والاتفاق. وبهذا أصبحت المقاومة الإسلامية فى لبنان وفلسطين، تواجه العدو بقوة التجديد، كما تواجهه أولا بقوة التمسك بالعقيدة والانتماء الحضارى. وتحقق هنا دور النقل والعقل، فى توازن واعتدال ووسطية. وذلك نموذج من نماذج النهوض، بل هو مرحلة من مراحل النهوض، ونَعُدُّه دليلا على بداية مسار النهضة.

لهذا نرى أن مواجهة التراجع الحضارى، ومواجهة التفكك والتغريب والعدوان الصهيونى، كلها تجتمع فى فعل واحد. فإذا أردنا أن ندعو الناس للإحياء الحضارى، فعلينا أن نجعلها دعوة لمواجهة التحديات الداخلية والخارجية، كما نجعلها دعوة للتجديد فى الوقت نفسه. فإذا استطعنا بالتجديد تحقيق النصر على التحديات التى تواجه الأمة، كان ذلك دليلا على أن التجديد أصاب هدفا مستقبليا، بأن تحقق التجديد الملائم لمواجهة التحديات الراهنة، وبهذا نتوقع أنه التجديد الملائم لمواجهة تحديات المستقبل. كأننا نختبر التجديد على محك مواجهة التحديات الراهنة التى تواجه الأمة، وبقدر ما ينجح التجديد فى الانتصار على هذه التحديات، بقدر ما نتمسك به، وبقدر فشل التجديد فى مواجهة التحديات، بقدر ما يكون علينا مراجعة هذا التجديد، والبحث عن أفكار أخرى.

فليس كل فكرة جديدة صالحة، حتى وإن كانت تبنى على الأصول الدينية والحضارية، فقد تكون فكرة أصيلة وجديدة، ولكنها فكرة لا تلائم ظروف الواقع الراهن. ونتصور أن إعمال العقل، يحتاج للتجريب والاختبار على محك الواقع. وبهذا نحتاج إلى عملية تجديد مستمرة، تتلاحم مع الواقع الحياتى، بل وتتلاحم مع الحركية الحضارية والاجتماعية، وتتلاحم مع الحركات الفاعلة فى الأمة، حتى يكون التجديد ملتحما بالفعل المجرب له. وبهذا يتحول النضال إلى مختبر حقيقى للأفكار والتصورات، وننقل الفكرة من العقل إلى الواقع، وبقدر نجاحها فى مواجهة تحديات الواقع، بقدر ما تتحول إلى جزء من التصور المستقبلى الذى تتفق عليه الأمة. إن التلاحم بين النقل والعقل، والتلاحم بين العقل والفعل، هو الذى يحقق المنظومة الحياتية المتكاملة.

وذاك هو الفقه الدينى والحضارى المتجدد الذى نحتاج إليه. فهو فقه بالواقع وفهم له. وهو فقه بالهوية والأصول والعقائد الأساسية، واستيعاب لها. وهو كذلك فقه يجدد طرق الحياة، فتكون من الأصول ولها، وتلائم الواقع وتغيره. إن تجديد الفقه الحضارى للأمة، هو طريق الخروج من الأزمات والتحديات التى تمر بها. فما يحدث اليوم، هو نتاج عجزنا عن مواجهة الواقع، وعجزنا عن مواجهة التحديات التى تعترض طريق الأمة، والتحديات التى تعتدى على حقوق الأمة. ولأننا فى زمن التراجع الحضارى لم نقدم الجديد، بل أصبحنا عالة على تاريخنا المزدهر، ولأن الظروف تغيرت، وما كان نافعا فى الماضى لم يعد كذلك، لهذا كله فقدنا الوسائل الملائمة لمواجهة الوقائع الحياتية الراهنة. ومن هنا يصبح التجديد ضرورة لمواجهة التحديات الراهنة، وضرورة لمواجهة كل اعتداء تتعرض له الأمة، سواء كان اعتداء على الأرض، أو كان اعتداء على القيم والمقدسات.

فالتجديد بهذا ليس ضرورة النهوض فقط، بل ضرورة النضال أيضا. وبالتجديد المحقق للتوازن بين النقل والعقل والقائم على الوسطية، نبدأ طريق النهوض، ونعيد لأمتنا مكانتها، ونعيد لها دورها الإيجابى فى التاريخ البشرى، لتقدم إسهاماتها مثل غيرها من الحضارات، ولا تكون عالة على منجزات الآخرين. وهنا نستطيع أن نُقيم محاولات التجديد التى يقوم بها المفكرون والفقهاء والكتاب، فبعض التجديد لا يفيد فى المواجهة، ولا يقوى عزيمة الأمة، ولا يمنحها أدوات جديدة للمواجهة الفاعلة، برغم الظروف والقوى المعادية لنهضة الأمة. وذاك تجديد لا أرض له ولا مستقبل، لأنه تأجيل للمواجهة، وتغليب فعل التغيير الفكرى والفقهى على مواجهة التحديات التى تمر بها الأمة. ولا يمكن أن نتصور أمة تجدد فكرها وهى تعيش حالة الهزيمة.

إن التجديد الذى يؤجل المواجهة بين الأمة والتحديات المحيطة بها داخليا وخارجيا، هو تجديد لا يلائم اللحظة الراهنة، ولا يجاوب على الأسئلة الصعبة، بل يؤجل الإجابة عليها. أما التجديد الذى يُفعل حركة الأمة، ويساعدها فى مواجهة التحديات التى تمر بها، فهو التجديد الملائم للحظة الراهنة. ونظن أن التجديد المحقق لقوة الأمة فى مواجهة التحديات، هو الذى يبقى ويحظى بالاتفاق الجماعى، أو يحظى بالإجماع. وتلك فى تصورنا عملية الانتخاب التلقائى

الاجتماعى، التى تكون تصور الأمة الجديد نحو المستقبل. فمن خلال ما يعرض على الأمة من أفكار وتصورات، تتم عملية انتخاب لما يناسب الأمة، ويناسب اللحظة الراهنة، ويحقق فاعلية فى مواجهة طبيعة الحياة الراهنة. فالأفكار الفاعلة والتى تناسب الناس، وتحقق لهم الحياة المناسبة، وتحقق لهم الانتصار المنشود على كل اعتداء يتعرضون له، تلك الأفكار تنتخب تلقائيا، وتتجمع فى تصورات، وتنمو داخل العقل الجمعى للأمة، ومنها تخرج التصورات الجديدة.

وهذه العملية تلقائية، كما أنها عملية اجتماعية تفاعلية. فالتجديد فعل جماعى، كما أنه فعل اجتماعى تفاعلى. فالفكرة تتفاعل مع الناس وتؤثر فى حياتهم، ويتفاعل الناس حول الفكرة، ويعيدون إنتاجها فى الصورة الملائمة لهم، حتى تصبح الفكرة جزءا منهم ومن عقلهم الجمعى. ودور المجدد أن يجتهد ويحاول تقديم ما يلائم الناس والواقع، ومن خلال عملية الاختبار التلقائى والمستمر، تتحدد النتائج التى ترسم طريق المستقبل. ولكن على المجدد أن يبتعد عن التجديد الذى يؤجل معارك الأمة، فلا يمكن أن تحقق الأمة النهوض، إلا من خلال مواجهة شاملة لحالتها وللقوى المعتدية عليها.

الإيمان والأعمال:

الإيمان والعمل الصالح.. تلك هى المنظومة الحضارية العربية الإسلامية، وتلك هى التقاليد العربية الإسلامية. ولا يوجد اختصار بليغ غير تلك الكلمات، الإيمان والأعمال. تلك هى الوسطية: إيمان يكتمل بالعمل الصالح، وعمل صالح لا يصلح إلا بالإيمان. وتلك هى ميزة الحضارة الإسلامية عن غيرها من الحضارات التى يعتمد بعضها على العمل الصالح، أو العمل النافع، أو العمل المربح. والإيمان يؤسس للحضارة الإسلامية، ولكنه يؤسس أيضا للعمل الصالح، ومنه تتحدد القيم العملية للحياة، والتى تحكمها العقيدة الدينية. فالتدين فى الحضارة الإسلامية، تدين تطبيقى وحياتى لا يختلف فى ذلك الإسلام عن المسيحية، بل إن أهم ما يميز المسيحية العربية، أنها مسيحية الإيمان والأعمال.

إن جوهر التوازن بين المصالح، وجوهر التوازن فى معنى المصلحة، يأتى من التوازن بين الإيمان والعمل الصالح كقاعدة عامة، تؤسس للإيمان كما تؤسس

للحياة العملية . وكذلك يمكن أن نقدِّر أن التوازن بين الإيمان والأعمال يعبر عن التوازن بين النقل والعقل، وكأنه يمثل قاعدة يقوم عليها . ونقصد من ذلك أن التقاليد العربية تقوم على الوسطية الجامعة بين المعنى والمادة، تلك الوسطية التى تتحقق فى صورتها النموذجية فى مثل الإيمان والأعمال، وتمتد إلى كثير من النماذج والمعانى الحياتية .

والمعنى الأول الذى تقوم عليه الوسطية، هو صلاح الدين والدنيا، وصلاح الحياة والآخرة . فالإيمان يؤسس للعقيدة، ويبنى الفرد والجماعة على أسس من الرسالة السماوية . والأعمال تأتى تحقيقا للقيم العليا فى الحياة العملية . وتكتمل المنظومة الدينية، بوصفها دينا ودنيا : دينا يؤسس للدنيا، ودنيا تحقق الدين . ولاانفصال بين الإيمان والتطبيق، فالحياة تقاس على محك العقيدة، والسلوك يراجع على المحك نفسه، وكذلك الأنظمة والسياسات تراجع على محك العقيدة، فيأتى نظام الحياة فى مجمله تعبيرا وتجسيدا وتطبيقا للإيمان العقدى .

ولنا أن نتصور أى فصل للدين عن جانب من جوانب الحياة، فهو يعنى أن الإيمان انفصل عن الأعمال، ولم تعد الحياة تطبيقا ملتزما بالدين والقواعد والمبادئ الدينية . وهنا يختل الميزان تفريطا . وكذلك فإن جعل الحياة إيمانا بدون أعمال، يجعل الميزان يختل إفراطا . إن الوسطية هى فى الإيمان والأعمال، لا ينفصل أحدهما عن الآخر . وهى ليست موقفا وسطا، كما يتوهم البعض، بل هى مركب وسطى التركيب من ثنائية فى القيم والمعانى . فالوسطية هى الإيمان والأعمال معا، وهى النقل والعقل معا، وهى المعنى والمادة معا . وهى التزاوج بين هذه الثنائيات، دون أن يختل معنى أحدهما من خلال التوازن بينهما .

إن الوسطية المنشودة، تعنى أن تتمسك الأمة بإيمانها وأعمالها . وهى تفعل ذلك من خلال الربط بين الإيمان والأعمال . والوسطية تتحقق لأن الإيمان أصبح عملا، والعمل أصبح إيمانا . فالجمع بين الإيمان والأعمال ليس جمعا جبريا، بل نتاج التفاعل بينهما . والوسطية تتحقق عندما لا يجوز النقل بدون العقل، ولا يجوز العقل بدون النقل، وكذلك لا يجوز الإيمان بدون الأعمال، ولا تجوز الأعمال بدون الإيمان .

الوسطية إذن، هى الإيمان الذى يشترط الأعمال الصالحة، والأعمال الصالحة

التى لا تصلح بدون أن تكون نتاج الإيمان. وهنا يتحقق المعنى المترابط للإيمان والأعمال. فالإيمان لا يجوز بدون تطبيقه فى الحياة، والعمل الصالح النابع من الإيمان غير العمل الصالح النابع من أى أسس اجتماعية أو أخلاقية أخرى.

بهذا نستطيع أن نرسم طريق إحياء التقاليد العربية، من خلال التوازن بين الإيمان والأعمال، أى التوازن بين الإحياء الدينى والنضال الحضارى، والتوازن بين إحياء الممارسة الدينية، وإحياء الممارسات النضالية. فلن يكتمل للأمة طريق النهضة، بدون أن تحيى دينها ودنياها، ودون أن تعيد الإيمان لمكانته، والعمل الصالح أيضا. بالإيمان والعمل الصالح والنضال والاستشهاد، تبدأ الأمة طريق النهوض.

الخاتمة

لا نجدد تقاليدنا ولعا بالماضى، ولا تمسكا أعمى بالقديم، بل تمسكا رشيدا بالهوية، وإيمانا تاريخيا بالذات الحضارية للأمة. هو ليس اعتزازا أجوف، بل إيمانا بتجربة التاريخ الماضى، وتقديرا لما أنجزته الأمة عبر تاريخها الطويل. وعلينا أن نعمل من أجل إحياء التقاليد العربية، فهى تقاليدنا التى تنظم حياتنا، وفيها قيمنا الأصيلة، وبها نحقق تجديد حياتنا. هى دعوة للإحياء، يراد منها أن نحقق الذات التى نريدها، ونكون الأمة التى نرضى بها، ونختار المصير الذى يناسبنا، ونرسم الطريق الذى يعبر عنا.

هى دعوة للتحرر من كل ما يفرض علينا ولا يعبر عنا. فمن خلال ذاتنا الحضارية، لا نصل فقط للهوية التى تعبر عنا، بل نصل للحياة التى ننشدها، ونرسم طريق المستقبل الملائم لنا، ونعرف الوسائل والطرق التى نقدر عليها. إن الإحياء فى النهاية، ليس عملا تراثيا، بل هو عمل نضالى، يهدف لتغيير الواقع، ومواجهة التحديات التى تعترض طريق النهوض.

إننا نبحث عن ذاتنا الحضارية، حتى نعرف الحلم الذى يلائمنا، حتى وإن كان لايلائم غيرنا، وحتى إن اختلف عن الأحلام التى تفرض علينا. فلا توجد أمة تغير حالها دون أن يكون لها حلمها فى مستقبل تنشده. ولا يمكن لنا أن نناضل من أجل أحلام الآخرين، ولن نموت فى سبيل حماية قيم الآخرين، بل نستشهد لحماية قيمنا. إن حقنا فى الحلم مثل حقنا فى التحكم فى مصيرنا ومستقبلنا، وحقنا فى النضال ضد كل من يعتدى علينا، وعلى قيمنا، وعلى أرضنا. وتلك حقوق الأمة، لا نطلبها من أحد، بل ننتزعها انتزاعا.

إن علينا أن نبحث فى جوهر ذاتنا الحضارية، عن القوى المحركة لنا، والقادرة على صنع المستقبل المنشود. وبدون الإحياء الحضارى لن نتمكن من اكتشاف

قدراتنا الخاصة، ولن نعرف مصدر الميزات التى تفرق أمتنا عن غيرها. إن علينا أن نرسم طريقا مختلفا للتقدم، طريقا لا يناسب حلمنا فقط، بل يناسب قدراتنا ويلائم إمكانياتنا. حتى يأتى الحلم منا، ويتحقق بقدراتنا الذاتية. إن أحلام الآخرين تشوه نظرتنا للمستقبل، وعندما نسقط أسرى لحلم الآخرين، عندئذ نستعمر ويحتل عقلنا ونفقد حريتنا، فلا نكون أهلا للنهوض. وعندما تتحرر إرادتنا ونكتشف حلمنا ونعرف طاقاتنا ونحدد طريقنا، يبدأ طريق نهضتنا.

الفهرس

رقم الإيداع ٢٠٣٥٧ / ٢٠٠٢
الترقيم الدولى 6 - 0891 - 09 - 977

مطابع الشروق
القاهرة ٨٠ شارع سيبويه المصرى ـ ت:٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس:٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب: ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٢١٣ ـ فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

إحيـــاء التقاليد العربية

هذه محاولة لتعريف الحياة العربية، وتحديد الأسس التي تقوم عليها. وفيها محاولة لإحياء النمط الحياتي العربي، ودعوة لإحياء التقـاليد العربية. وهي بهذا دعوة للأصـالة، ولكنها الأصالة المتجددة. فهي ليسـت دعـوة لتقليد المـاضـي، ولكنهـا دعوة لتحقيق التـواصـل والاستمرارية مع الماضي من خلال استمرارية الأصول الحاكمة للحياة العربية. وهي في الوقت نفسـه دعـوة لتجديد الحيـاة العربية في صور وأشكال وأساليب جديدة.

وإحيــاء التقــاليد العـربيــة الإسـلامية يهدف لاكتشـاف سر النهوض العربي التاريخي، وسر قوة الحضارة العربية الإسلامية.

فهذه دعوة للإحياء، كما أنها دعوة للتغيير والخروج من الحالة الراهنة التي تمـر بها الأمة، ومن خـلال الإيمـان الكـامل بأننا أمة لا تموت وأننا نقـدر على النهوض. ومن ثم تصبح الدعـوة للإحيـاء الحضـاري وإحيـاء التقاليد العربية، هي دعوة للنضال من أجل المستقبل.



دار الشروق
القاهرة: ٨ شارع سيبويه المصري - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص.ب: ٣٣ البانوراما - تليفون: ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس: ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
www.shorouk.com e-mail:dar@shorouk.com